وزارة الثقافة
الهيئة العامة السورية للكتاب

توينبي
ونظريته التحدي والاستجابة
(الحضارة الإسلامية أنموذجاً)

زياد عبد الكريم النجم

زياد عبد الكريم النجم

- من مواليد القريتين ١٥/٤/١٩٧٣.
- ماجستير في الفلسفة جامعة دمشق.
- يعمل حالياً رئيساً للمركز الثقافي العربي في القريتين.
- له العديد من الأبحاث والدراسات المنشورة منها:
  - شبنغلر وفلسفة الحضارة .
  - مصطلحا الحضارة والثقافة بين التداخل والتمايز.
  - اليوتوبيا في الفكر العربي (المدينة الفاضلة عند الفارابي أنموذجاً).
  - الفكر المستورد وأثره في تشويه الوعي بالهوية الحضارية.
  - الحوار وإشكالية العلاقة بين الأنا والآخر.
  - جدلية العلاقة بين قطبي النهوض الحضاري الأنا المبدع والأنا المجتمع.

يسعى هذا الكتاب للكشف عن الجذور التاريخية للحضارات بعامة، والحضارة الإسلامية بخاصة، من خلال نظرية التحدي والاستجابة، ثم الغوص في الأحداث التاريخية للحضارة الإسلامية لمعرفة كيف صاغت وكونت تلك الأحداث الماضية العقل العربي والإسلامي، حتي وصل إلى ما وصل إليه اليوم. تلك الأحداث التي كان من نتائجها رؤية معرفية خاصة للكون والطبيعة والإنسان والمجتمع، وهي رؤى تجتمع وتفترق مع رؤى أخرى شكلتها وصنعتها ظروف حضارية مختلفة لحضارات أخرى. فإذا استطعنا أن نفهم الأسس التي تقوم عليها الحضارات والمقومات التي تجعلها تنمو وتزدهر، والعوامل التي تعيق تقدمها، والتحديات التي تواجهها، والأسباب التي تعمل على انهيارها وانحلالها بشكل عام، ثم فهمنا خصوصية الحضارة الإسلامية وهويتها الذاتية بشكل خاص، ومن نظرنا إلى حضارتنا من زوايا متعددة نظرة موضوعية حادة، فإن ذلك من شأنه أن يساعدنا على تكوين صورة صحيحة متكاملة، تعيننا على معرفة أعمق لطبيعة ماضينا، وفهم أدق لحاضرنا، ورسم تصور أفضل وأشمل لمستقبلنا.





توزيع صفحات للدراسات والنشر

توينبي
ونظريته التحدي والاستجابة
(الحضارة الإسلامية أنموذجاً)

الإشراف الفني والطباعي: أحمد عكيدي
تصميم الغلاف: عبد العزيز محمد

زياد عبد الكريم النجم

توينبي
ونظريته التحدي والاستجابة
(الحضارة الإسلامية أنموذجاً)

منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب

وزارة الثقافة - دمشق ٢٠١٠

توينبي ونظريته التحدي والاستجابة : الحضارة الإسلامية أنموذجاً/
زياد عبد الكريم النجم .- دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب،
٢٠٠٩ .- ٣٥٢ ص؛ ٢٤ سم .

١- ٩٥٦,٠٠١ ن ج م ت ٢- ١٠١ ن ج م ت
٣- العنوان ٤- النجم
مكتبة الأسد

المقدمة

يعتبر المؤرخ والمفكر أرنولد جوزيف توينبي صاحب نظرية «التحدي والإستجابة»، من أبرز المفكرين المعاصرين الذين بحثوا في موضوع الحضارات. وقد عرف هذا المفكر بسعة إطلاعه وغزاره معارفه، وبعمق آراءه ونزاهه وموضوعيه طروحاته. وقد خلص بعد دراساته في تاريخ الحضارات إلى وجود إحدى وعشرين حضارة ظهرت على مسرح التاريخ الإنساني، ومن بين هذه الحضارات المتميزة الحضارة الإسلامية. والتي هي الأنموذج الذي نسعى إلى تحليله في ضوء نظرية التحدي والاستجابة ولذلك عمدنا في البابين الأول والثاني من هذا الكتاب إلى دراسته نظرية التحدي والاستجابة والبحث في المؤثرات الفكرية التي عملت على بلورتها وصقلها.

وإن بدت هذه الدراسة مستفيضة فذلك لنشكل مادة أولية ملائمة تساعدنا في البابين الثالث والرابع من أن نلقي الضوء على موضوع الحضارة بعامة والحضارة الإسلامية بخاصة من خلال نظرية التحدي والاستجابة.

فما الحضارة الإسلامية؟ وما الدور الذي لعبته في تاريخ الإنسانية؟

الحضارة الإسلامية هي إحدى الحضارات المتميزة التي لعبت دوراً هاماً في تاريخ البشرية. كان ذلك بعد أن هضمت وتمثلت المنجزات الفكرية والمادية للحضارات السابقة عليها، وعملت على صقلها وبلورتها وإغنائها، فطورتها وزادت عليها، وقدمت للحضارة الإنسانية مادة غنية عملت على دفع عملية التطور الفكري والمادي خطوات واسعة نحوالارتقاء في معارج التقدم الحضاري.

وقد نشأت الحضارة الإسلامية مع بزوغ فجر الإسلام في القرن السابع

الميلادي، وبدأت في الانتشار فامتدت من حدود الصين شرقاً إلى المحيط الأطلسي وإسبانيا وصقلية غرباً، ومن بحر العرب وبلاد النوبة جنوباً، حتى جبال القفقاس شمالاً.

ولقد قامت الحضارة الإسلامية على مبادئ الدين الإسلامي، الذي كان نقطة تحول حضاري في تاريخ الأمة العربية، بل وفي تاريخ الأمم الأخرى، فقد سطعت شمس الحضارة الإسلامية على مسرح التاريخ الإنساني برمته، في عصر كان يخيم فيه الظلم والظلام بكل قسوتهما وغلظتهما وبشاعتهما على السواد الأعظم من أبناء الأمم الأخرى، فكان الإسلام ثورةً على المفاهيم والمعتقدات البالية، حرباً على الهبوط الأخلاقي والاجتماعي، منظماً للحياة الاقتصادية والسياسية، ضابطاً لسلوك الأفراد، داعياً للعلم والمعرفة، ناهياً عن الغلووالتعصب المقيتين. فكان من ثمراته أن أنتج حضارة جمعت بين الدين والدنيا، وبين الروح والمادة بلا إفراط أوتفريط، وكانت الوسطية من أهم سمات هذه الحضارة والتي آمن بها أبناؤها كمنهج فكري، وجسدوه سلوكاً عملياً في شتى مناحي حياتهم وخصوصاً في طور نموها وازدهارها.

ولعل هذا مما جعل الحضارة الإسلامية محط أنظار الكثير من الباحثين، سواء أكانوا من أبناء هذه الحضارة أم من أبناء حضارات أخرى، حيث تم تناولها بالدراسة والبحث من قبل مفكرين ومؤرخين وباحثين من اتجاهات فكرية متعددة، فأتت هذه الدراسات بآراء متنوعة ومختلفة، وصل بعضها إلى حد التناقض، حيث قرأ كل منهم هذه الحضارة من موقعه، وفي ضوء الأيديولوجيا التي يعتنقها، فوقع الكثير من دارسيها، ولا سيما من أبنائها بين ضربين من المواقف، رغم التدرج قرباً وبعداً بينهما. فقد ذهب فريق نحوتعظيم الذات ونفي الآخر، فبقي أسيراً لألق الماضي وسحر بريقه، وذهب الفريق الثاني إلى تضخيم الآخر وتقزيم الذات، بعد أن رأى ما وصلت إليه الحضارة الغربية الحديثة، وما آل إليه واقعنا اليوم. أما المستشرقون.. فقد وقع معظمهم تحت تأثير فكرة

مركزية الذات، انطلاقاً من فكرة وحدة الحضارة التي تختزل حضارات العالم بأسره، وتجعلها روافد تصب في نهر الحضارة الغربية.

وكان من بين هؤلاء الباحثين الذين درسوا الحضارة الإسلامية، المؤرخ والمفكر «أرنولد توينبي» صاحب نظرية «التحدي والاستجابة»، حيث عكف توينبي على دراسة الحضارات قديمها وحديثها، من حيث نشوؤها وتطورها، وبحث في أسباب انهيارها وانحلالها، وناقش الأسس التي ترتكز عليها والعقبات التي تعيق تقدمها والمشكلات والتحديات التي تواجهها، وقدم حلولاً لإنقاذها من مصير الفناء الذي زعم بعض الفلاسفة بأنه أمر محتوم لا مفر منه.

كان ذلك بعد أن استخلص توينبي آراءه الفلسفية في موضوع الحضارات من مادة تاريخية غنية، تعامل معها بعمق وروية، وبشيء من الحياد والموضوعية. إذ أنه لم يبرأ تماماً من الانحياز للحضارة الغربية في كثير من الأحيان. ولكنه بالمقابل قدم منهجاً متكاملاً في دراسة الحضارات من خلال نظريته «التحدي والاستجابة» التي درس في ضوئها جميع الحضارات الإنسانية ومنها الحضارة الإسلامية. فما هومفهومه للحضارة؟ وما هي المرتكزات الأساسية في منهجه التاريخي؟

رأى توينبي في السمة الدينية أهم صفة يمكن أن توصف بها الحضارة، لذلك نجده يسمي الحضارة باسم الدين الذي نشأت في ظلاله أوبالأحرى كانت إحدى ثمراته، لأن الدين برأيه يشكل الاستجابة الناجحة للروح على تحد خارجي، ينتقل بفضلها مجتمع ما من حالة الركود إلى حالة الحركة.

ولما كانت نظرية «التحدي والاستجابة» هي المفتاح الأساسي لدى توينبي في دراسة التاريخ الذي يعتبره سلسلة من التحديات والاستجابات لذلك فقد اعتبر أن حركة التاريخ تسير على إيقاع التحدي والاستجابة. وما هذه التحديات إلا ظروف طبيعية قاسية أوضغوط بشرية خارجية، وعلى إحدى هذه التحديات توجد استجابة ناجحة تقوم بها الأقلية المبدعة، بوصفها الفئة القادرة على عملية

الخلق والإبداع وصنع الحضارات، ولذلك اعتبر توينبي أن الظروف الصعبة لا السهلة هي التي تستثير في الأمم قيام الحضارات، وأن الفئة المبدعة في أي مجتمع من المجتمعات هي الفئة الوحيدة التي تضطلع بمهمة صنع الحضارات، وأما عامة الناس.. فما عليهم إلا اقتفاء أثر المبدعين ومحاكاتهم. فالتحدي إذاً هو نقطة البدء في عملية التحول الحضاري، فعندما ينتقل التحدي الخارجي إلى انفعال داخلي، يحدث الإحساس بالمشكلة فتنتقل بذلك من مجال المادة إلى مجال الروح، التي تعمل بدورها على رفض ما هو قائم وتذليله وفق متطلباتها وتطلعاتها الذاتية. وكما ربط توينبي بين الفئة المبدعة ونشأة الحضارات رباط العلة بالمعلول، فقد ربط أيضاً انهيار الحضارات بهذه الفئة، وجعلها المسؤولة عن انهيارها حينما تفقد هذه الفئة مقومات الإبداع وتتحول إلى فئة مستبدة عاجزة عن الخلق والابتكار.

كما اعتقد توينبي أن الحضارة هي الوحدة الحقيقية لدراسة التاريخ، ويعتبر هذا المبدأ بمثابة حجر الأساس في منهجه التاريخي، ويعني هذا المبدأ أن الحضارة بأسرها، هي الوحدة الأساسية للدراسة التاريخية، ولذلك انتقد توينبي المؤرخين الذين اتخذوا من الأمم أو الدول القومية مجالاً لدراساتهم التاريخية.

وبناءً على ما سبق.. نتساءل: هل القوانين التاريخية لها صفة الحتمية بحيث أن ما ينطبق على حضارة ما في أطوارها المختلفة يجب أن ينطبق على جميع الحضارات الأخرى؟ وهل الحضارة الإسلامية هي نسخة طبق الأصل عن الحضارات الأخرى؟ بحيث يغدو من الممكن أن نجعل من دراسة الحضارات الأخرى دليلاً ومرشداً، نقتبس منه تصوراتنا لمستقبل الحضارة الإسلامية وحلاً لأزماتها بصورة حتمية. وللإجابة عن هذه الأسئلة نقول: إن الباحث في الحضارة الإسلامية سيجد نفسه أمام حضارة لها خصوصيتها الذاتية وهويتها المتميزة، كما أن لها نقاطاً تتقاطع بها مع الحضارات الأخرى. وهذا ليس شأن الحضارة الإسلامية وحسب، بل إن لكل حضارة هويتها الخاصة التي تميزها عن غيرها من

الحضارات. ولذلك نجد أنه من الضرورة بمكان معرفة نقاط التقاطع بين الحضارة الإسلامية والحضارات الأخرى من جهة، ومعرفة خصوصية الحضارة الإسلامية وما تتميز به من جهة أخرى.

من هنا تبدو الحاجة ملحة لتقديم دراسات منهجية متعددة، تستهدف الكشف عن الجذور التاريخية للحضارة الإسلامية، لمعرفة كيف صاغت وكونت الأحداث التاريخية الماضية العقل العربي والإسلامي، حتى وصل إلى ما هو عليه اليوم، تلك الأحداث التي كان من نتائجها رؤية معرفية خاصة للكون والطبيعة والإنسان والمجتمع، وهي تجتمع وتفترق مع رؤى أخرى شكلتها وصنعتها ظروف حضارية مختلفة لحضارات أخرى. فإذا استطعنا أن نفهم الأسس التي تقوم عليها الحضارات والمقومات التي تجعلها تنمو وتزدهر، والعوامل التي تعيق تقدمها، والتحديات التي تواجهها، والأسباب التي تعمل على انهيارها وانحلالها بشكل عام، ثم فهمنا خصوصية الحضارة الإسلامية وهويتها الذاتية بشكل خاص، ومن ثم نظرنا إلى حضارتنا من زوايا متعددة نظرة موضوعية جادة، فإن ذلك من شأنه أن يساعدنا على تكوين صورة صحيحة متكاملة، تعيننا على معرفة أعمق لطبيعة ماضينا، وفهم أدق لحاضرنا، ورسم تصور أفضل وأشمل لمستقبلنا. وعند هذه اللحظة.. نستطيع أن نواجه أزماتنا ومشكلاتنا الحضارية الراهنة، فنعمل في ضوء ذلك على تقويم ما أعوج منها وتصحيحه، وبذلك نسترد الشعور (بأناقة الأسلوب) الذي اعتبره توينبي الحالة الشعورية للأمة المبدعة؛ وإذا ما استردينا هذا الشعور الذي نفتقده اليوم والذي كان يشعر به أسلافنا، وهم يبنون صروح هذه الحضارة العظيمة، عندها نستطيع الخروج من حالة الركود (المنفعل) إلى حالة الحركة (الفاعلة) في سبيل استعادة دورنا الحضاري والريادي في بناء الحضارات.

وإذا كان الحال كذلك، فقد أضحى لزاماً علينا بوصفنا أبناء للحضارة الإسلامية، إذا ما أردنا النهوض واستعادة مكانتنا الحضارية أن نعيد قراءة

حضارتنا وفق نظرة أكثر موضوعية، نحلل من خلالها أحداثها، ونستقرئ جزئياتها، فنحدد كل ما يعتريها من نقائص وسلبيات فنتجاوزه، ونفرز كل ما تتمتع به من إيجابيات فنقره ونتمسك به ونبني عليه؛ علنا نصل بذلك إلى تقديم بعض الحلول الممكنة للخروج من حالة الركود إلى حالة الحركة، ومن ثم تجاوز أزماتنا الراهنة. وذلك بعد أن تتكامل رؤيتنا لهذه الحضارة من زواياها المتعددة، ومن بين هذه الزوايا، أن نرى أنفسنا بمرآة الذات، وكذلك أن نرى أنفسنا بمرآة الآخر، ووفق منظوره وخاصةً إذا كان هذا الآخر يقترب إلى حد ما من الموضوعية في طرحه والنزاهة والحياد في تحليله. وهذا ما وجدته في «أرنولد توينبي» المؤرخ والفيلسوف، وهذا ما أقره الكثير من الباحثين الذين قرؤوا له وكتبوا عنه.

ولما كان موضوع بحثنا هو «الحضارة الإسلامية في ضوء نظرية التحدي والاستجابة»، فإن ذلك سيجعلنا نبحث في مجموعة من المسائل وهي التالي:

أولاً: معنى الحضارة لغةً واصطلاحاً على وجه العموم، ومن ثم مفهوم الحضارة الإسلامية على وجه الخصوص.

ثانياً: التيارات الفكرية التي أثرت في تفكير توينبي.

ثالثاً: البحث في فلسفة توينبي للحضارات من خلال نظريته التحدي والاستجابة.

رابعاً: قراءة الحضارة الإسلامية في ضوء نظرية التحدي والاستجابة.

خامساً: وضع تحليلات توينبي وتنبؤاته في ميزان النقد.

وسنبحث في المقدمة حول المسألة الأولى: معنى الحضارة ومفهوم الحضارة الإسلامية، وسنرجئ البحث في المسائل الأخرى لنبثها في الأبواب والفصول القادمة من هذا البحث.

أولاً: معنى الحضارة لغةً واصطلاحاً:

عندما نتساءل . . ما معنى الحضارة؟ أو ما تعريفها؟ أو ما ماهيتها؟ فإننا سنجد أنفسنا أمام تساؤل من الصعوبة بمكان أن نجد له جواباً جامعاً مانعاً ، ينعقد عليه الإجماع ويلقى القبول والرضى من قبل كل المؤرخين والباحثين والفلاسفة. ومع ذلك لا بد لنا من أن نقدم بعض التعريفات التي وردت في بعض المعاجم ولدى بعض الباحثين ، وذلك بمقدار ما يحتاج إليه البحث ، دون الدخول في كل التفريعات والتفصيلات الجزئية ، أملاً في الوصول إلى تكوين مادة أولية من شأنها أن تيسر سبل البحث في موضوع بحثنا . فقد ورد في معجم لسان العرب لابن منظور تفسيرٌ لغويٌ للحضارة قال فيه: «الحضر: خلاف البدو . والحاضر: خلاف البادي . والحضارة: الإقامة في الحضر . قال القطامي:

فمن تكن الحضارة أعجبته فأي رجال بادية ترانا

والحضر والحضرة والحاضرة: خلاف البادية وهي المدن والقرى والريف ، سميت بذلك لأن أهلها حضروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار ، والبادية يمكن اشتقاق اسمها من بدا أي برز وظهر . إذاً حضر وبدا تعني الحضور والظهور الملازم ذلك الموضع دون سواه: الحضر والبادية»[1]

ومن هذا المعنى يمكننا أن ننتقل إلى تعريف ابن خلدون للحضارة ، حيث أنه فرق في مقدمته بين العمران البدوي والعمران الحضري . فالبداوة عند ابن خلدون أصل الحضارة ، فالبدو إذاً أقدم من الحضر ، لأنهم يقتصرون على الضروري في أحوالهم وهم عاجزون عما فوقه ، والحضر يعتنون بحاجات الترف والكمال في حياتهم ، وفي هذا يقول: «ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه . ولأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه ،

---

(١) ابن منظور ، جمال الدين محمد ، لسان العرب ، المجلد الرابع ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٥٥ م ، حرف الراء ، فصل الحاء ، ص ١٩٧ .

فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما، ولكن نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها وينتهي سعيه إلى مقترحه منها»[1] وإذا كانت البداوة، عند ابن خلدون أصل الحضارة، فإن الحضارة، عنده، نهاية للعمران. وهي بهذا المعنى تلتقي مع لفظة المدنية، وقد عرف جميل صليبا في معجمه الفلسفي المدني بقوله: «هو المنسوب إلى المدينة (Cite) أو إلى الناس الذين يعيشون في المدينة»[2] وكذلك استخدم ول ديورانت في مؤلفه قصة الحضارة «المدنية والحضارة بمعنى واحد»[3]

وقد عرف لالاند المدنية في موسوعته الفلسفية أنها «حالة مجتمعية مقابل الحالة الطبيعية، وهي تنجم عند ج ج روسووسان جوست....... عن عقد اجتماعي»[4]

وعرفت الحضارة في الموسوعة الفلسفية بالمعنى اللاتيني بأنها «مشتقة من المواطنة»[5] وهناك أيضاً من رأى أن الحضارة مرادفة للثقافة، فهناك إذاً اتفاق على إقامة نوع من التطابق أو التداخل بين الثقافة والحضارة، فالثقافة لغةً تشير إلى التمكن من العلوم والفنون والآداب التي تعكس المناشط والاهتمامات المميزة لشعب ما، أو لأمة من الأمم. إلا أن هناك طائفة من الباحثين تطلق لفظة الثقافة على تنمية الذوق الرفيع، وبعضهم الآخر يطلقه على نتيجة هذه التنمية أي على

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٨م، ص ١٥٢.

(٢) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٩م، باب الميم، ص ٣٦٠.

(٣) ديورانت، ول، قصة الحضارة، الجزء الأول، ترجمة: زكي نجيب محمود، مطابع الدجول، القاهرة، ط ٥، ١٩٧١م، ص ٣.

(٤) لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، الجزء الأول، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٩٦م، ص ١٧١.

(٥) Paul Edwards . The Encyclopedia of philosophy . v. 2 . Macmillan publishing . New York ، 1967 ، p . 273

مجموع عناصر الحياة وأشكالها، ومظاهرها، في مجتمع من المجتمعات. وكذلك فإن بعضهم يطلقه على نتيجة هذا الاكتساب، أي على حالة التقدم والرقي التي وصل إليها المجتمع.

«وإذا كان بعض العلماء يطلق لفظ الثقافة على المظاهر المادية، ولفظ الحضارة على المظاهر العقلية والأدبية فإن بعضهم الآخر يذهب إلى عكس ذلك فيقرر أن لفظ الحضارة يدل على جملة المظاهر المادية، بينما تدل الثقافة على مجمل النشاطات العقلية والروحية»[1]

وإذا كانت الثقافة لدى بعض المفكرين أوسع من الحضارة، فإن البعض الآخر يرى أن الحضارة أوسع من الثقافة، لأن الحضارة عندهم هي الثقافة مضافاً إليها القوة التي بدونها تصبح الحضارة عبارة عن طور دفاعي عن الوجود الثقافي. ويؤكد أصحاب هذا الرأي على الفكرة التالية:

«إن الحضارة تقوم على فكرة حضارية، ذات كيان متناقض، وغير متطابق في كل جهاته ونقاطه مانحة إياها الحياة، ويطلقون على هذه الفكرة الحضارية اسم (روح الشعب) أو (روح الأمة) والتي تطبع بطابعها المميز، ولا تنهض على هذه الفكرة الحضارية، من وجهة نظرهم، إلا حضارة واحدة.»[2]

وهذه الفكرة التي ترى أن الحضارة هي الثقافة مضافاً إليها القوة يعتبر الدكتور «يوسف سلامة» أحد القائلين بها، حيث أنه يوضح لنا هذه الفكرة بقوله:

«الأمر الجوهري الذي يجب ملاحظته في كل فكرة حضارية هو أنها تتسم

---

(1) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٨ م، باب الحاء، ص ٤٧٧.

(2) حميدان، إيمان، فلسفة الحضارة عند هربرت ماركيوز، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٥ م، ص ٢٧.

جميعاً بميلها القوي إلى الكلية والشمول والانتشار عن طريق الغزو الذي قد يتخذ صوراً مختلفة»[1]

وهناك بالمقابل، من رأى أن الحضارة سابقة في الوجود على التاريخ، وذلك لأن الحضارة، برأيهم، هي حالة نفسية وعقلية يعيشها الإنسان قبل أن تتجسد واقعاً في التاريخ. وقد عرف «حسين مؤنس» الحضارة بهذا المعنى بقوله إنها: «حالة عقلية ونفسية قبل أن تكون حالة واقعة... أي الصور الحضارية ينبغي أن تكون حاضرة في الذهن قبل الحركة التاريخية، وبتعبير آخر: الحضارة سابقة على التاريخ»[2] ثم يقدم حسين مؤنس للحضارة تعريفاً أكثر شمولاً بقوله: «الحضارة في مفهومها العام هي ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، سواء أكان المجهوذ المبذول للوصول لتلك الثمرة مقصوداً، أم غير مقصود، وسواء أكانت الثمرة مادية أم معنوية. وهذا المفهوم للحضارة مرتبط أشد الارتباط بالتاريخ، لأن التاريخ هو الزمن، والثمرات التي ذكرناها تحتاج إلى زمن لكي تطلع، أي أنها جزء من التاريخ، أو نتاج جانبي للتاريخ وكما أن ثمر الزروع والأشجار لا يطلع إلا بفعل الزمن إذ لا يمكن أن تزرع وتحصد ثمرة ما، في نفس الوقت فإن ثمار الحضارة لا تظهر إلا بإضافة الزمن إلى جهد الإنسان»[3]

وقد رأى بعضهم أنه ليس للحضارة من سبب أو علة واحدة، بل هي نتيجة لمجموعة من الظروف الكونية أو البيئية، فالإنسان هيئ جسمياً وعقلياً ليتطور

---

(١) سلامة، يوسف، **الحضارة بين الحوار والصراع في عصر ما بعد الحداثة**، الآداب، العدد ٣/ ٤، دار الآداب، بيروت، ٢٠٠٠ م، ص ١٦.

(٢) مؤنس، حسين، **الحضارة دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها**، سلسلة عالم المعرفة العدد (٢٣٧)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٨م، ص ١١٠.

(٣) مؤنس، حسين، **الحضارة**، سلسلة عالم المعرفة العدد (١)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٧٨م، ص ١٣.

ويصبح في مقدوره أن ينشئ الحضارة. «والحضارة سريعة العطب فكما تتضافر العوامل لتراكم المنجزات والمكتسبات، كذلك تتضافر لتبديدها، فالحضارة هي نتيجة تجارب الإنسان وخلاصة مكتسباته»[1] ومن خلال التعريفات السابقة لمعنى الحضارة نستنتج أن مصطلح الحضارة يتداخل مع مصطلحين آخرين هما الثقافة والمدنية.

والواقع وإن كان بعضهم قد وحد بين الحضارة والثقافة أوبين الحضارة والمدنية، فإن هذا لا يعني بالضرورة أن يتطابق مصطلح الحضارة مع كلا المصطلحين أومع أحدهما بحيث أننا لا نستطيع أن نميز بينهما، وبالمقابل فإننا لا نستطيع أن نفصل بين هذه المصطلحات الثلاثة فصلاً تاماً، لأنها مرتبطة ببعضها أشد الارتباط، ولذلك نستطيع أن نقول: إن العلاقة بين هذه المصطلحات قائمة على أساس التداخل والتمايز في آن معاً ولإزالة شيء من الالتباس القائم بين هذه المصطلحات المتداخلة من جهة، والمتمايزة عن بعضها من جهة أخرى، قال بعض الباحثين: «إن الثقافة... تشمل الجانب الروحي والفكري والمعنوي من نشاط الفرد والجماعة في حين أن الجانب المادي العملي يقع تحت عنوان المدنية ويتمثل بالحرف والمهن والزراعات والصناعات المختلفة والأدوات والتجهيزات التي يحتاج إليها فيها، وما يلزم للإنسان في معاشه وحله وترحاله وسائر مناشطه العملية والترويحية. أما حضارة أمة من الأمم فهي تعني مجموع مكونات ثقافتها ومدنيتها، إن الثقافة تشكل روح الحضارة وعقلها وقلبها ووجدانها، بينما تشكل المدنية مادتها وجسمها وهيكلها. إذاً الثقافة ليست الحضارة، بل هي جزء منها، وليست المدنية، بل هي باعثتها والموجهة لها»[2] ونستطيع أن نخلص

---

(١) زيادة، معن، **الموسوعة الفلسفية العربية**، المجلد الأول، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط١ ١٩٨٦م، مادة حضارة، ص ٣٦٨.

(٢) الخوري، شحادة، **الثقافة العربية بين الأمس واليوم**، مجلة المعرفة، العدد (٤٧٦)، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٢م، ص١٤٩.

من هذا الشرح للعلاقة بين الحضارة والثقافة والمدنية إلى نتيجة مفادها أن لكل حضارة مكونين رئيسين هما: الثقافة والمدنية، فالثقافة تشمل الجانب الروحي والفكري وهي المكون (النظري) للحضارة، والذي يعطي للحضارة هويتها الذاتية وطابعها الخاص وسماتها المميزة، والتي تنفرد بها عن باقي الحضارات، أما المكون الثاني للحضارة فهوالمدنية، أي المكون (المادي)، وهويشمل الجانب العملي (التطبيقي) للحضارة، وهوبدوره نتاج للمكون الأول في تفاعله مع بيئته وفقاً لشروط معينة تحددها ثقافة كل أمة من الأمم، وهذان المكونان الرئيسان للحضارة هما مجال التلاقي بين الحضارات، فتأخذ الحضارة اللاحقة عن الحضارة السابقة. والمحصلة النهائية هي حدوث عملية تراكمية، يتقدم فيها اللاحق على السابق، ولكن تبقى هذه المحصلة النهائية عبارة عن تراث إنساني مشترك تسهم فيه كل حضارة بنصيب يتفاوت كماً ونوعاً ويتسع الاتصال بين الحضارات يوماً بعد يوم وخصوصاً في عصرنا الراهن بعد قيام ثورة المعلوماتية وثورة الاتصالات. وما كان الاتصال بين الحضارات ليتم لولم تكن الظواهر الحضارية قابلة للتناقل والتداول بين الشعوب والأمم، وهذا ما أشار إليه لالاند حين عرف الحضارة بقوله:

«إن حضارة ما هي مجموعة ظواهر اجتماعية مركبة، ذات طبيعة قابلة للتناقل، تتسم بسمة دينية، أخلاقية، جمالية فنية، تقنية أوعلمية ومشتركة بين كل الاجزاء في مجتمع عريض أوفي عدة مجتمعات مترابطة»(١)

وإذا عدنا لأرنولد توينبي ولمفهومه عن الحضارة فسنرى أنه قد رأى أن مفهوم الحضارة بمعناها الخاص، مقتصر على وجهة نظر الإنسان عن الحياة، أما بوجه عام، فالحضارة هي مجموعة الأفكار والرؤى والقيم السائدة التي توجه الإنسان، والتي تترك بصماتها وتلقي بظلالها على المنظومة الذهنية وأساليب وطرق التفكير لدى الإنسان، وعلى الدولة والمجتمع، وهي سمة المجتمع بما يحتويه

(١) لالاند، أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ١٧٢.

من أفكار ومبادئ وعادات وتراثيات وطبيعة الحياة من الجهة النظرية والفكرية والعملية . . . الخ ، فالحضارة هي ما يحتويه الإنسان من الثقافة . ويتحدث توينبي عن معنى الحضارة بشكل أدق «إنني أعني بالحضارة أصغر وحدة في الدراسة التاريخية يصل المرء إليها عندما يحاول أن يفهم تاريخ وطنه»[1] ويقصد توينبي بأصغر وحدة في الدراسة التاريخية ليس الدولة أوالقومية ، وإنما هي الحضارة ، لأنها هي برأيه الوحدة الأساسية لدراسة التاريخ ، وهذا يعني أنه إذا أردنا أن نفهم على سبيل المثال تركيبة الولايات المتحدة الأمريكية كما هي عليه اليوم ، فإننا لن نستطيع ذلك حتى ندرس تاريخ أوروبا ومن قبلها تاريخ الرومان واليونان ، لأنه يرى أن العلاقة بين الحضارة الهلينية والحضارة الأوربية الحديثة ، والولايات المتحدة الأمريكية جزء منها ، تقوم على أساس علاقة (الأبوة والبنوة) . وإذا كان الحال كذلك فكيف يمكننا أن نفهم الحضارة الهيلينية؟[2] يجيب توينبي عن هذا السؤال بقوله: «إن جوهر الهلينية ليس جغرافياً أولغوياً ، وإنما هواجتماعي ثقافي . لقد كانت الهلينية طريقة مميزة من طرائق الحياة ، تجسمت في منظمة عليا هي المدينة الدولة .[3] وإن أي امرئ استطاع أن يتأقلم مع الحياة على النسق الذي تجري عليه داخل المدينة الدولة ليعد هلينياً ، بغض النظر عن أصله ومنبته .»[4]

---

(١) توينبي ، أرنولد ، الحضارة في الميزان ، ترجمة: أمين محمود الشريف ، دار إحياء الكتب الغربية ، القاهرة ، ١٩٤٨م ، ص١٩٧ .

(٢) الهيلينية: هي روح وفكر العصر الهيليني ، وقد أطلق الإغريق على أنفسهم اسم الهيلينيين وأطلقوا على بلادهم اسم هيلاس . ولا يقصد بهذه التسمية أرض اليونان الحالية بل يقصد بها شبه جزيرة اليونان وجزر بحر إيجة وشواطئه والمستعمرات الإغريقية الممتدة من البحر الأسود في الشرق إلى صقلية وجنوب إيطالية في الغرب فضلاً عن بقاع موزعة هنا وهناك على طول سواحل البحر المتوسط . ومع ذلك فإن شبه جزيرة اليونان تعد قلب هيلاس .

(٣) دولة تتكون من مدينة واحدة مستقلة تشمل القرى والمناطق المحيطة بها . وقد كانت قديماً أثينا مدينة دولة وكذلك إسبرطة ولا توجد مثل هذه الدول حالياً .

(٤) توينبي ، أر نولد ، تاريخ الحضارة الهلينية ، ترجمة: رمزي جرجس ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٥٨ م ، ص ٢٧ .

إذاً . . الانتماء للحضارة عند توينبي أوسع من نطاق اللغة أوالجغرافيا أوالدولة أوحتى فكرة القومية ، إنها تشمل كل من يعتنق ثقافة مجتمع حضارة ما بغض النظر عن جنسه أولونه أوانتمائه الطبقي أوالأثني أوالديني ، ولذلك نجده يقدم لنا المثال التالي موضحاً قصده لفكرة الانتماء الحضاري « . . إن الإسكندر الأول ملك مقدونيا والبدوي خان سايليز الإسكيتي الذي عاش في القرن الخامس ق . م والقائد الروماني تيتوس كونكتيوس فلامينوس والكاهن الأعلى اليهودي يوشع جاسون في القرن الثاني ق . م ، إن هم إلا أمثلة بارزة لهولاء الهلينين بالتبني»[1] وبالمقارنة بين التعريفات المتعددة للفلاسفة والباحثين الذين اجتهدوا لإعطاء تعريف محدد لمصطلح الحضارة نجد أنهم قد قدموا تعريفات متشعبة ومختلفة كما أن تعريفاتهم لهذا المصطلح قد أتت في مؤلفاتهم في سياقات مختلفة ، وهي غير واضحة المعالم ولا محددة الأبعاد ، إذ أنهم حملوا هذا المصطلح سمات وصفية متعددة ، وصل بعضها إلى حد التناقض مع البعض الآخر ، وينطبق هذا الكلام على تعريفات «أرنولد توينبي» للحضارة ، وقد أشار هوبنفسه إلى هذا التنوع بقوله: «يصعب أن نلحظ ذلك الهامش المبهم للدراسات التاريخية ضمن الأطر القومية أياً كانت هذه الأطر ، وعلينا أن نتوسع أكثر في آفاقنا التاريخية ، كي نتمكن من التفكير بشكل منطقي في أسس الحضارة الشاملة»[2] إذاً نحن لا نستطيع أن نجد تعريفاً واضحاً لتوينبي لمعنى الحضارة بحيث يكون هذا التعريف قطعي الدلالة لا يكتنفه غموض أويعتريه لبس ، ولا يحتاج منا أن نغرق في عملية التأويلات والاجتهادات . ولعل التعريف القائل إن الحضارة «هي مجموعة بشرية اجتماعية ثقافية ذات مقاييس وأبعاد كبيرة»[3] هوأكثر تعريف يقترب من مفهوم

(١) المصدر ذاته ، ص ٢٧ .

(٢) Arnold. J. Toynbee ,**Civilization On Trial** , Oxford University Press , London, 1956, PP.11

(٣) ما لا شينكو ، الكسي ، **الإسلام الثابت الحضاري في المتغيرات السياسية**. ترجمة: ممتاز بدري الشيخ ، دار الحارث ، دمشق ، ط١ ، ١٩٩٩م ، ص١٠ .

توينبي للحضارة لأن توينبي قد اعتبر أن الحضارة هي الشكل الأكثر أصالة وواقعية للمجتمع البشري.

ثانياً: مفهوم الحضارة الإسلامية وهويتها

وبعد أن قدمنا مجموعة التعريفات السابقة لمعنى الحضارة لغةً واصطلاحاً على وجه العموم، بقي لنا أن نتساءل عن مفهوم الحضارة الإسلامية من حيث موقعها من خارطة التاريخ العام للحضارات الإنسانية، وأين تتقاطع مع الحضارات الأخرى؟ وفي أي موقع تنفرد بهويتها الخاصة وسماتها الذاتية؟ وللإجابة عن هذه التساؤلات نقول: إن لكل أمة تاريخها، ولكل أمة ثقافتها، ولكل أمة نظرتها الخاصة لمفهوم المدنية، وبالتالي فإن لكل أمة حضارتها الخاصة التي تميزها عن غيرها من الأمم. أجل لكل أمة حضارتها، حتى أن بعضهم قد ذهب إلى حد القول: «إنه حتى الأقوام المتوحشة لها حضارتها الخاصة بها»[1]، وعلى الرغم مما يبدو على الحضارات من تشابه فيما بينها في إطارها العام، أي في مسارها الخارجي عبر التاريخ، إلا أنه لكل حضارة روحها الخاصة، وطبيعتها المختلفة، ورؤاها المتميزة، التي تجمع بين أبنائها، فتوحد بشكل عام نظرتهم إلى معنى الوجود والطبيعة والإنسان والمجتمع والتاريخ . . . . . الخ، فالتشابه بين الحضارات إذاً هو تشابه خارجي يقع في سياقها العام، وصيرورتها التاريخية المتمثلة في الأطوار المتشابهة التي تتعاقب عليها (مولداً، ونمواً، وانهياراً وانحلالاً) أما الاختلاف، فيتجسد في صميم الحضارة، وفيُ مضمونها الداخلي أي في روح الحضارة. ويرجع ذلك إلى كون الحضارات تعبيراً عن الروح، وهي تختلف من حضارة إلى حضارة أخرى سواء في جوهرها أم في أسلوبها، فلكل حضارة طبيعتها الخاصة التي لا تستطيع أي حضارة أخرى أن تمتلكها بالشكل ذاته؛ وما يلاحظ

---

(١) كروزيه، موريس، **تاريخ الحضارات العام**، المجلد١، ترجمة: فريد داغر، دار النهضة العربية، بيروت، ط، ١٩٦٤م، ص١٧.

من بعض أشكال التشابه بين حضارة وأخرى ما هوإلا تشابه ظاهري ، ولا يمكن أن يتعداه إلى الجوهر بحالٍ من الأحوال.

وإذا كانت الحضارة بمفهومها العام، مؤلفة من مكونين رئيسين هما: الثقافة (الجانب الروحي والمعنوي) والمدنية (الجانب المادي والعملي)، لأمة من الأمم المتشكلة خلال مرحلة تاريخية معينة، وهي نتاج جهود طويلة لمجموعة من البشر ضمن بقعة جغرافية معينة، فإن الحضارة الإسلامية قد تجاوزت حدودها السياسية والجغرافية لتلعب دوراً مؤثراً وبارزاً على مسرح التاريخ العالمي في شتى مناحي الحياة (ثقافياً ومدنياً وسياسياً واقتصادياً . . . الخ)، فالحضارة الإسلامية قامت على أسس الدين الإسلامي، ولذلك أتت مصبوغةً بصبغته. ولما كان الإسلام قد وازن بين الروح والمادة، فهذب الطباع القاسية، وارتفع بفكر الإنسان وعقله، داعياً إلى القيم الفاضلة والمبادئ الراقية، لا إفراط في الحريات وإشباع للرغبات، ولا رهبانية وانطاع للعبادة وإهمال للدنيا ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (سورة البقرة: ١٤٣).

ومن هنا فقد اتسمت الحضارة الإسلامية بمميزات خاصة كالوسطية، ودعت إلى الوحدانية والرحمة والعدل والمساواة.

ولعله من المناسب أن نركز على مسألة نعتقد أنها هامة من الناحية المنهجية، وهي أن الحديث عن الحضارة يقسم إلى ثلاثة مستويات:

المستوى الأول: هوالحضارة الإنسانية: وهي مجموع ما أنتجته البشرية على المستويات كافة، سواء أكانت هذه المنتجات روحية أم مادية، وذلك منذ وجد الإنسان على سطح هذه المعمورة حتى يومنا هذا.

والمستوى الثاني: الحضارة الإقليمية: وهي مجموعة من القوميات، ولا تنحصر بقومية واحدة بعينها، كالحضارة الإسلامية والحضارة اليونانية...الخ.

والمستوى الثالث: الحضارة المحلية أوبنات الحضارة الإقليمية: كالحضارة العربية الإسلامية التي هي جزء من الحضارة الإسلامية، ولذلك نقول: إن روافد أجزاء الحضارة الإقليمية (أي الحضارات المحلية) تصب في نهر الحضارة الإقليمية، وهذه بدورها تصب في بحر الحضارة الإنسانية الشاملة.

ولكل حضارة إقليمية، مركز وأطراف فمثلاً يمثل العرب نواة الحضارة الإسلامية ومركزها، ثم يأتي المسلمون الفرس والأتراك في المدار الثاني، بينما يمثل مسلموإندونيسيا ومسلموالقوقاز وغيرهم المدارات الأبعد عن المركز. وذلك لأن الإسلام ظهر بين العرب، وكان الرسول الكريم عربياً، وكذلك القرآن الكريم نزل باللغة العربية، وأغلب الصحابة من العرب إذاً لقد كان العرب هم مادة الحضارة الإسلامية ونواتها، على الرغم من ذلك، فهم جزء من الحضارة الإسلامية ككل بالرغم من الإقرار بدورهم الرائد في تشكيلها.

والحضارة كما أسلفنا تتألف من مكونين رئيسن، المكون الروحي أوالمعنوي (الثقافة) والمكون المادي أوالعملي (المدنية). أما المكون الأول (الثقافة) فإنه يضم مجموعة المفاهيم الفكرية والسياسية والنفسية والسلوكية. ولعل من أشهر تعاريف الثقافة اليوم تعريف «تايلور» القائل: «الثقافة هي ذلك المركب الكلي الذي يشتمل على المعرفة والمعتقد والفن والأدب والقانون والأخلاق والعرف والقدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع»[1] أما المكون الثاني (المدنية). . فيشمل كل العلاقات الإنتاجية وقوى الإنتاج، بمعنى آخر، تشمل الحرف والمهن والزراعات والصناعات المختلفة والأدوات والتجهيزات والآلات التي تحتاج إليها الحضارة لبناء بنيتها التحتية. ومن هنا يبدولنا أن المكون الأول للحضارة (الثقافة) ساكن، ثابت أقل طواعية

---

(١) بن عبد الحي، محمد، المثقف المنزلة والدور، مجلة المعرفة، العدد (٣٤٧)، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٢م، ص ١٦٤.

للتبدل والتكيف مع الظروف المتبدلة، لذا فهويمثل المدافع عن المعايير الحضارية، والحامي لثوابتها، لأنه يتضمن وجهة نظر أبناء حضارة ما اتجاه قضايا متعددة، كالنظر إلى العلاقة بالحضارات الأخرى، والنظر إلى الآخر (نحن هم) والعلاقة بالمرأة وبالحياة وبالموت وبالمجتمع والنظرة للإنسان والطبيعة والكون. . . . الخ، لذلك يؤلف هذا المكون الهوية الحضارية لحضارة ما من الحضارات. أما المكون الثاني للحضارة (المدنية)، فإنه يتميز بالتغير السريع والمستمر، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بالأوضاع الاقتصادية بشكل مباشر، وبالنهوض العلمي والتقني للبشرية، وقد نلحظ تغيرات كبيرة تظهر في هذا المكون خلال فترات زمنية قصيرة، وخصوصاً في عصرنا هذا، ومن هنا تكمن أهمية أن توجد الحضارة باستمرار أشكالاً معينة للعلاقات الاقتصادية والسياسية أكثر ملائمة ومواكبة للتقدم المادي العام. وهذا المكون لا يشكل التغير فيه أي خطر على الهوية الحضارية، لأنه لا يعبر عن المضمون الداخلي للحضارة، بل إنه هومما تتبادله الشعوب في كثير من الأحيان دون أن يؤثر ذلك على هويتها الحضارية. وأما العلاقة بين المكونين المعنوي والمادي، فهي علاقة غير ثابتة لأن المكون المعنوي يمكن أن يعزز بعضاً من عرى المكون المادي، أوعلى العكس يعمل على عرقلته وربما انحلاله. فمثلاً تطبيق مبدأ الملكية الخاصة يتنافى ومبدأ أولوية (الملكية العامة)، ومن ناحية أخرى فإن مجموع المفاهيم السلوكية والقيم المتجذرة في الوعي، يمكن أن تكون سبباً في تجسيد مبادئ الملكية الخاصة أوالعكس في تجسيد الملكية العامة. وفي المحصلة. . الحضارة ليست نظاماً ساكناً تماماً، بل هي عرضة للتغير، ولكن بشكل بطيء وغير ملحوظ وتدريجي، على الأقل بالنسبة لأبناء الجيل الواحد، وما الخلافات أوالتناقضات بين الأجيال المتعاقبة (صراع الأباء والأبناء) إلا صدى خفي للتغير الذي يطرأ على الهوية الحضارية. إذاً هوية الحضارة الإسلامية، تتمثل بمجموعة (المفاهيم الأخلاقية والسياسية والنفسية والسلوكية والفكرية. . . الخ) التي يقرها الدين الإسلامي. وموضوع بحثنا يتمحور حول الحضارة الإسلامية في ضوء قراءة توينبي لها، من خلال نظريته «التحدي والاستجابة».

ولقد تعاملت الحضارة الإسلامية مع الحضارات الأخرى في إطار التبادل الحضاري والثقافي، وأبدعت في مجالات عديدة حتى وصلت إلى ما وصلت إليه من وجود وحضور متميزين بين الحضارات، فكانت قاعدة الحضارة الإسلامية في مواجهة الحضارات والثقافات والمدنيات ومعطيات الأمم وتراث الشعوب الأخرى، كانت قاعدة واضحة وصريحة، إذ أنها تقبلت كل العناصر الإيجابية والمعطيات النافعة التي لا تتعارض مع قيمها وحدودها وضوابطها، ثم أنها أخذت هذه المعطيات بوصفها ((مواد خام)) استخدمتها على النحوالذي كانت تراه مناسباً لبنيتها الداخلية. وهذا ليس شأن الحضارة الإسلامية وحدها، ولكنه المفهوم الطبيعي لعملية التبادل الثقافي والالتقاء الحضاري، وما من حضارة سابقة بلغت من القوة ما بلغت استطاعت أن تفرض كل ما لديها من منجزات مادية كانت أم روحية على الحضارات الأخرى أواستطاعت أن تفرض فكرها بشروط مسبقة. ومن هنا نستطيع أن نجزم أن للحضارة الإسلامية أصالتها وذاتيتها واعتزازها بكيانها الخاص ذلك الاعتزاز الذي يدفعها للمحافظة على هويتها الخاصة، وشخصيتها المستقلة، حتى لا تذوب في بوتقة الأممية. فلقد صاغ المسلمون حضارتهم، وجددوا الحياة فيها مرة بعد مرة، وهم بالتالي قادرون على صياغة التاريخ في المستقبل القريب أوالبعيد، لأنهم يمتلكون إرثاً حضارياً ضخماً يشكل لهم قاعدة تمكنهم من السير نحوالتقدم والرقي الحضاريين.

وإذا كان لكل أمة تاريخها، ولكل أمة حضارتها التي نضجت وأينعت ثمارها عبر التاريخ، فإن ذلك لا يلغي أن حضارة كل أمة، هي جزء من الحضارة الإنسانية، ولا يلغي كون أن تاريخ كل أمة، هوجزء من التاريخ الإنساني، وأن الأمم جميعها، تساهم في صنع التاريخ الإنساني، مما يجعل هذا التاريخ كلياً، وتبدومعه الحضارة وكأنها شعلة، تتناولها الحضارات الإنسانية على مر التاريخ. ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ (سورة آل عمران: ١٤٠).

أخيراً لقد حاولت في هذا البحث أن أناقش مجموعة من الأسئلة وهي التالي:

س١- ما هي المؤثرات الفكرية التي أثرت في تفكير توينبي وكان من إحدى ثمراتها نظرية التحدي والاستجابة ؟

س٢- ما هي أهم أفكار نظرية التحدي والاستجابة ؟ وهل تصلح أن تكون منهجاً لدراسة الحضارات عموماً ؟

س٣- ما هي أهم مقومات الحضارة الإسلامية ؟ وهل وفق توينبي في دراسته وتحليله للحضارة الإسلامية ؟

س٤- وما نجاعة الحلول التي اقترحها توينبي لإنقاذ الحضارات عموماً والحضارة الإسلامية على وجه الخصوص ؟

س٥- وما هي الفائدة من دراسة الحضارة الإسلامية في ضوء نظرية التحدي والاستجابة ؟

هذه الأسئلة وغيرها هي ما سعى البحث لمناقشتها وللإجابة عنها.

الباب الأول

التيارات الفكرية التي أثرت على توينبي

الفصل الأول

تفسير أوغسطين لمسار التاريخ

أولاً: موضوع التاريخ

ثانياً: غاية التاريخ

ثالثاً: المثل الأعلى للدولة

قبل أن نتناول دراسة الشخصيات الفكرية التي أثرت على توينبي، لابد لنا من تسليط الضوء على مقتطفات من سيرة حياته الشخصية، كي يتسنى لنا معرفة المكونات الثقافية التي عملت على التأثير في صياغة تفكيره ومنهجه.

فإذا استطعنا معرفة الإرهاصات الأولى في تكوينه المعرفي بالإضافة إلى التيارات الفكرية المتمثلة بالمؤرخين الذين تأثر بهم، نكون قد وضعنا يدنا على الأسس التي استند إليها في تحليله لطبيعة الحضارات عموماً، والحضارة الإسلامية على وجه الخصوص، والتي هي موضوع البحث. فمن هوإذاً أرنولد توينبي؟

– ولد أرنولد جوزيف توينبي في ١٤أبريل عام ١٨٨٩م في مدينة لندن، من أسرة متوسطة، وكان للبيئة البريطانية أثر كبير على أفكاره.

– نشأ بين والدين على درجة جيدة من التعلم والثقافة والأهتمام بالشؤون الاجتماعية العامة، وكانت والدته حاصلة على درجة البكالوريوس في التاريخ، وقد أشار توينبي الى فضل والدته عليه في تعلم التاريخ، إذ كانت صحبته لها صحبة فكرية نادرة.

– درس توينبي في كلية ونشستر، حيث أمضى هناك خمس سنوات ثم التحق بعدها بجامعة أكسفورد، لدراسة التاريخ القديم بها. وعين فيها بعد تخرجه.

– أهتم بدراسة الحضارة الهلينية، وسافر مرات عديدة إلى اليونان ليتفقد معالمها وآثارها.

– عمل بوزارة الخارجية خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية.

– أشرف على المعهد الملكي للشؤون الدولية منذ عام ١٩٢٥ م.

– صدرت له أعمال فكرية كثيرة، أهمها موسوعته الشهيرة "دراسة

للتاريخ" والتي تتألف من اثني عشر مجلداً أنفق في تأليفها واحداً وأربعين عاماً (١٩٢١-١٩٦١م) وقد اختصر "سومرفيل" هذه الموسوعة الضخمة في أربعة أجزاء، وقد ترجم هذه الأجزاء الأربعة المختصرة الى العربية الأستاذ "محمد فؤاد شبل"، ونذكر أيضاً من أهم مؤلفات توينبي التالي: **تاريخ البشرية الحضارة في الميزان الفكر التاريخي عند الأغريق حقائق عن إسرائيل الوحدة العربية آتية من النيل الى النيجر ـ الحرب والحضارة الإسلام والغرب والمستقبل العالم والغرب التحديات الكبرى: الحياة والدين والدولة معالجة مؤرخ للدين محاكمة الحضارة ـ الحضارة في التاريخ**ـ وغيرها الكثير من المؤلفات الأخرى.

- يعتبر توينبي حجة في الأدبين اليوناني والبيزنطي، فقد درس اللغات اللاتينية واليونانية القديمة، وأتقنهما بشكل تام، فكانت دراسته للمؤلفين القدامى وخاصة الأغريق مصدر الهام له.

وهو صاحب نظرية ((التحدي والاستجابة))، التي تعتبر من أهم النظريات المعاصرة في فلسفة التاريخ، فهومؤرخ معاصر، عايش وشاهد مشكلاتنا العالمية المعاصرة، الأمر الذي يجعل من آرائه أكثر حيوية وأهمية من فلاسفة أومؤرخين عاشوا في أزمنة خلت، كذلك حرص توينبي على أن يكون مؤرخاً أكثر منه فيلسوفاً وهوليس مؤرخاً عادياً، بل إنه عرف بسعة اطلاعه وغزارة معارفه، فلقد عكف على دراسة حضارات العالم بأسره، قديمها وحديثها، طوال نصف قرن تقريباً، «ومن ثم فإن ما يوجه إلى فلاسفة التاريخ من انتقاد بأنهم يقيمون أبراجاً ضخمة من مادة محدودة لا ينطبق عليه. وليست دراسته قائمة على الاطلاع فحسب، وإنما حرص على أن يكون أكثر قرباً من موضوع دراسته من خلال أسفاره ورحلاته، وهومن حيث دسامة المادة التاريخية لايكاد يناظره مؤرخ آخر»[١]

---

(١) محمود صبحي، أحمد، في فلسفة التاريخ. دار النهضة العربية، بيروت، ط ٤، ١٩٩٤ م، ص ٢٦١.

وفي ٢٢ أكتوبر من عام ١٩٧٥م انتهت أيام هذا المؤرخ والمفكر الكبير على الأرض. مخلفاً وراءه دراسات تاريخية هامة، تعتبر في نظر الكثير من الباحثين والدارسين من أهم وأشمل الدراسات في موضوع الحضارة وفلسفة التاريخ. ويقول توينبي: إن المرتكزين اللذين شكلا فيما بعد دعائم فلسفته في التاريخ هما الكتاب المقدس واللغات.

ولعل ذلك مما ساعده على أن يقدم نظريته الهامة في فلسفة التاريخ وهي نظرية "التحدي الاستجابة" حيث استخلص آراءه فيها من مادة تاريخية غنية، تعامل معها بكثير من الحياد والموضوعية، وإن كان ذلك لا يعني بحال من الأحوال أنه قدم نظريته وهي خالية من كل تمذهب، بل إنه سعى إلى تقديم أفكار روحية استمدها من العقيدة المسيحية. فكان البعد الديني واضحاً في نظريته، فهويعتبر أن الكتاب المقدس وقداس الكنيسة من أفضل الدروس التي تلقاها في التاريخ.

وهكذا نرى كيف أن تأثر توينبي بالقديس أوغسطين، لم يكن من باب المصادفة، ولم يأت من فراغ، فالقديس أوغسطين، يعتبر من أكثر الشخصيات أهمية لكل من أراد التوفيق بين العقيدة المسيحية والفلسفة، حتى أنه ذهب بعضهم إلى القول: «.. إنّ الفلسفة الوسيطة تسلمت من أوغسطين إرثاً ثلاثياً: مثالاً ثقافياً، وموالفة (توليفة) عقائدية، وتوجيهاً فلسفياً.»[١]

فقد قدم أوغسطين الإيمان المسيحي بوصفه إيماناً لايلغي العقل، وذلك من خلال عبارته الشهيرة: (افهم كي تعتقد واعتقد كي تفهم) فغدت هذه العبارة بمثابة قاعدة لمن أراد التوفيق بين العقل والإيمان المسيحي.

فما هي إذاً النقاط التي التقى حولها كل من توينبي والقديس أوغسطين؟

---

(١) تيزيني، طيب، فنيانس، غسان تاريخ الفلسفة القديمة والوسيطة. منشورات جامعة دمشق، ط ٣، ١٩٩٢م، ص ٣٦٠.

تفسير أوغسطين لمسار التاريخ

يمكننا أن نلخص النقاط التي التقى حولها كل من توينبي والقديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠ م) في نقاط رئيسية ثلاث هي:

أولاً: موضوع التاريخ

يعتبر القديس أوغسطين من مؤسسي علم اللاهوت، وذلك من خلال مؤلفاته اللاهوتية العديدة، والتي حاول من خلالها فلسفة الديانة المسيحية عبر توليفة جمعت ما بين النزعة الصوفية من جهة، والنزعة الفلسفية من جهة أخرى. كما أنه سعى إلى وضع تاريخ عام للحضارة الإنسانية، من خلال نظرة شاملة لتاريخ البشرية بناءً على ما استقاه من العقيدة المسيحية، فقدم تصوراً تاريخياً للكون يبدأ بالخلق، وينتهي بالدينونة (القيامة).

«وهكذا رأى أوغسطين أيضاً أن كل الفلسفات السابقة على ظهور المسيح كانت عرضة لخطأ واحد أساسي لأنها جميعاً قد جعلت من العقل أسمى قوة في الإنسان، ولكن الإنسان يجهل أن العقل من أشد الأشياء التي يدور حولها التساؤل والغموض، الى أن جاء الوحي الالهي فكشف للإنسان عن هذه الحقيقة من خلال المسيحية أويمكننا القول من خلال الوحي المسيحي»[1]

إذاً.. ومع القديس أوغسطين أضحى موضوع التاريخ هوتاريخ الإنسانية بشكل عام، وذلك من خلال نظرته الشاملة التي وحدت التواريخ الجزئية (تاريخ شعب، أمة، إمبراطورية ...) إلى تاريخ للبشرية جمعاء. وهذه الفكرة امتدت إلى منهج توينبي التاريخي الذي اعتبر التاريخ الحقيقي، هوتاريخ البشرية كلها، وليس تاريخ أمة بعينها، فقد جعل توينبي من الحضارة الوحدة الحقيقية لدراسة التاريخ، وعدها بمثابة حجر الأساس في منهجه التاريخي، ذلك بعد أن انتقد

(١) كاسيرر، أرنست، فلسفة الحضارة الانسانية. ترجمة: احسان عباس، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦١ م، ص ٤٢+ ٤٣.

المؤرخين الذين اتخذوا من الأمم أوالدول القومية نقطة البدء في الدراسة التاريخية، وينتهي به القول بخصوص هذه المسألة «إن المجالات الواضحة للدراسة التاريخية التي وضعنا حدودها تقريباً بأعمال المظاهر الخارجية والاتجاهات العكسية من وجهة نظر وطننا في وقتنا الحاضر، هي مجتمعات لها امتداد أوسع في المكان والزمان من الدول القومية أوالدول المدنية، أوأي جماعات سياسية أخرى»[1]

إذاً لقد اعتبر توينبي أن وحدة الدراسة التاريخية لا تستند على فكرة القومية أوعلى فكرة سياسية بل إنها دراسة لمجموعة معينة من البشر، يطلق عليها اسم المجتمع. والدولة القومية، هي جزء من كل، الذي هوالمجتمع، ولا يمكن فهم الجزء إلا بدراسة الكل في أطول سياق تاريخي ممكن.

ثانياً: غاية التاريخ

لقد حددت المسيحية الغاية من التاريخ الذي يبدأ بالخلق وينتهي بالدينونة، وهذه الغاية تتمثل في أن غاية الإنسان (الذي هوموضوع التاريخ) تكمن فيما وراء الحياة الدنيوية، مع التأكيد على أن الله يحيط بكل شيء علما وأنه الخالق والمدبر للكون. كما أن وقائع التاريخ تخضع للمشيئة الإلهية، لا بل إنها هي التي شكلت تلك الوقائع على ما هي عليه. وقد نظر المفكرون المسيحيون ومنهم أوغسطين إلى البشر على أنهم بشرٌ، يحيون ثم يزولون من أجل غاية باقية لا تزول. ويقول القديس أوغسطين: «تعس الإنسان الذي يعرف كل ما في السموات والأرض ولا يعرفك أنت، وسعيد من يعرفك وإن كان لا يعرف هذه الأشياء»[2]

إذاً نحن أمام نظرية العناية الإلهية، التي لولاها لما استطاع الإنسان تدبير

(١) Arnold. J Toynbee. A study Of History. Vol. I. 7 th . impression. Oxford University Press . London . 1956 . pp. 44.

(٢) أوغسطين، سان، اعترافات القديس أوغسطين. ترجمة: قزمان اليرموس، مطبعة النهضة، القاهرة، ١٩٥٣م، ص ٧٦.

أموره على الأرض، ولما استطاع التميز بين الخير والشر. وبذلك تكون المعرفة الحقة هي معرفة الله، والعناية الالهية، هي التي تدبر شؤون الناس، وتنير بصائرهم نحوالحق.

ولقد عمل أوغسطين على إضفاء طابع مسيحي على هذه النظرية التي ارتقت إلى مرتبة العقيدة، حتى أن أوغسطين قد ذهب إلى « . . أن التاريخ يمضي بمشيئة إلهية، وتنظم هذه المشيئة الأحداث كلها، والإنسان عنصر فيها، مهمته إقرار هذه المشيئة. وهنا يلتقي أوغسطين مع أرنولد توينبي في تصور كل منهما للغاية من التاريخ، حيث نجد أن وقائع التاريخ عند كل منهما تخضع للتدبير الإلهي، فالتاريخ بالنسبة لأوغسطين بدون التدخل الإلهي، لن يكون إلا كومة مضطربة متراكمة من العصور التي تجمعت دون بداية معقولة أونهاية مقبولة »[1] والتاريخ عند توينبي هوإنجاز للخطة الإلهية، وهوإبداع الله في حركته من الله منبعه وإلى الله غايته. ولذلك فقد نظر توينبي إلى تاريخ المدنيات لا في حدود مصائرها فقط ولكن في حدود دورها في الدين.

غير أن توينبي لم يقتصر في نظريته على إبراز دور العناية الإلهية فقط في التاريخ، بل رأى أن هناك إمكانية للتلاقي بين العناية الإلهية والعقل الإنساني؛ فالتاريخ إجمالاً «هوتفاعل بين الله والإنسان، هوإنجاز للخطة الإلهية، ولكن ما يتاح للفرد في حدود هذه الخطة هوحرية الإرادة. فالله يخلق التاريخ من خلال الناس، وذلك يمكننا في رأي توينبي من أن تكون لدينا فكرة عن الخطة الإلهية من خلال أفعال الناس»[2]

إذاً لقد أعطى توينبي مساحة أكبر لفعالية العقل الإنساني، ولكنه جعلها في الوقت نفسه تدور في فلك العقيدة الدينية، فحتى يتمكن الإنسان من المساهمة

(١) جمعة علم الدين، نيفين، فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩١م، ص ٤٧.
(٢) المرجع ذاته، ص١٦٣+١٦٤.

في أحداث التاريخ ومساره، عليه أن يتجه إلى الغاية الحقيقية من وجود البشر، وهي تعظيم الله والتواصل معه والتوحد الذي يعتبر الهدف النهائي للتاريخ. وتوينبي شأنه شأن الكثير من مفكري الغرب الذين شعروا بالقلق على مستقبل الحضارة الغربية وكان همه إنقاذ هذه الحضارة من حالة الانحلال التي صورها البعض أنها واقعة حتمية لابد من حدوثها، وهذا ما دفعه إلى هذه التوليفة وهي إمكانية التلاقي بين العناية الإلهية والعقل الإنساني، فجعل من الدين شرطاً لإنقاذ الحضارة الغربية، وكل حضارة حية بل إنه حصر نشأة الحضارات في إطار نشأة الأديان، وجعلها ثمرة من ثمراتها، فالحضارة تولد وتنموونترعرع في حمى الدين، وهوالضمان لبقائها في المستقبل.

ثالثاً: المثل الأعلى للدولة

وفي هذه الفكرة نجد لآراء أوغسطين امتداداً واضحاً في فكر توينبي، فأوغسطين يقسم المدينة العالمية إلى مدينتين: مدينة الأرض ومدينة السماء (أومدينة الله) وتشمل مدينة الأرض معظم الإنسانية إلى أن بلغت ذروتها أيام الرومان، ومع انفصالها عن المدينة السماوية بدأ التمهيد لظهور السيد المسيح، ولكل مدينة أعضاؤها من الجماعة الإنسانية.

«وتشكل مدينة الأرض (اللاصلاح) الذي يسود العالم وتمثل مملكة السماء (الصالحين) والدولة تعتبر هنا بمثابة حلقة وسط بين المدينتين (الصلاح النسبي)، ويجب لذلك أن تكون متصفة بالسلام كي تقترب من فهم سلام الله»[1]

ويتشابه هذا الرأي مع رأي توينبي الذي يعتقد أن مستقبل المدنية الغربية مرهون باتخاذ المدنية الغربية لنفسها في المستقبل المنظور صورة الدولة العالمية المؤسسة على السلام العالمي، والتي تضم كافة المدنيات في مدينة واحدة لأنها بذلك ستتغلب على الصعوبات التي تواجهها.

(١) المرجع ذاته، ص١٦٤.

ولقد رأى أوغسطين أيضا أن مثل هذه الدولة يمكن أن تكون دينية وتسيطر عليها الكنيسة لتمكنها من تحقيق أغراضها. ويتفق توينبي مع هذا الرأي بخصوص الدولة العالمية حيث أنهما يحبذان أن يحكمها رجال الدين المسيحي العالمي ويرأسها البابا راعي الكنيسة.

إذاً مسار التاريخ كما صوره توينبي متأثرٌ إلى حد بعيد بتصور أوغسطين، وهذا التصور الديني لمسار التاريخ عند كليهما جعل بعض المفكرين يرون أن توينبي قد وحد بين علم التاريخ وعلم اللاهوت كما فعل من قبل أوغسطين.

لكن توينبي لم يقف عند هذا التصور بل رأى أن للحضارات حركة شاملة مركبة متقدمة إلى الأمام وهي في الوقت نفسه حصيلة حركات دورية جزئية. أي أن توينبي قد جمع بين معنى التقدم في التاريخ من بداية ومعنى ونهاية، وبين التكرار الدوري، وقدم تشبيها يعبر من خلاله عن هذه الحركة المركبة الشاملة للحضارات فقال: «إن الدواليب تدور فعلاً على محاورها دورات متكررة متتابعة ولكن حركتها الدورية هذه، هي التي تسير بالعجلة إلى الأمام.»[1]

ولتوضيح هذه الفكرة بشكل أوسع نقول: لقد درج المفكرون والباحثون بقضية التغير الحضاري والتبدل التاريخي على تقسيم مسار حركة التاريخ الى شكلين رئيسين هما التالي:

الشكل الأول: أخذ صورة الخط المتقدم إلى الأمام من البداية إلى النهاية، وهذه الصورة ورثناها عن الأديان الموحدة المؤمنة بسير البشرية بمسار متقدم من بدء الخليقة وإلى أن تقوم الساعة، بمعنى آخر إن التغيير الحضاري يسير في خط أساسي له بداية ومنطلق وغاية ونهاية. ويعتبر القديس أوغسطين أحد ممثلي هذا الاتجاه.

الشكل الثاني: أخذ صورة التغير الدوري، وهي صورة دورية تمثل هذا

---

(١) هنا، غانم، فلسفة الحضارة، مطبعة ابن خلدون، دمشق، ١٩٨٢ م، ص ١١٠.

التغير متخذاً شكل دورة واحدة أودورات متتابعة وابن خلدون. . واحد ممن يمثلون هذا الاتجاه أي اتجاه التعاقب الدوري للحضارات، ولكن ضمن إطار الدين الاسلامي بوجه عام. وهناك شكل ثالث نتج عن الجمع بين الصورة الأولى، التي تتبع خطاً متجهاً إلى غاية، وبين الصورة الثانية التي تتمثل بالتكرار الدوري (أوالتعاقب الدوري). وتوينبي يتبنى الشكل الثالث، حيث رأى أن للحضارة حركة شاملة متقدمة إلى الأمام، وهي بالوقت نفسه حصيلة حركات دورية جزئية، ولتوينبي تشبيهات كثيرة حول هذه الحركة فيشبهها بحركة مكوك الحائك المستمر ذهاباً وإياباً على وتيرة واحدة، وهي على الرغم من ذلك، تنسج نسيجاً يمتد ويتسع تدريجياً. «وكذلك تنسج يد الأيام نسيج التاريخ من خلال الأحداث المتكررة تكرراً وبإمكاننا ان نجد لهذا المفهوم صوراً وتشابيه واستعارات أخرى، ولكن الجوهر هونفسه أي مفهوم التطور الناتج عن التكرار الجامع بين مفهومي الحركة المتجهة إلى غاية (أمامية أوخلفية)، والحركة الدائرة على ذاتها والعائدة إلى ماكانت عليه»[1]

فنحن إذا أمام صورة مركبة ينظر من خلالها توينبي إلى التغير الحضاري والتبدل التاريخي، وهذه الصورة قد جمعت ما بين التقدم المتجه إلى غاية كما يراه أوغسطين، وبين التعاقب الدوري كما يراه ابن خلدون. وهذا مما يمهد لنا الطريق للدخول إلى شخصية أخرى أثرت في تفكير توينبي وهي العلامة ابن خلدون.

فما هي النقاط التي أستفاد منها توينبي من المفكر العربي ابن خلدون؟

(١) المرجع ذاته، ص ١١١.

الفصل الثاني

نظرية ابن خلدون في الدولة

أولاً: أسباب نشوء الدولة

أ: المجتمع البدوي

ب: المجتمع الحضري

ثانياً: أجيال الدولة

ثالثاً: أطوار الدولة

يعتبر عبد الرحمن بن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦ م) من أهم الشخصيات الفكرية التي تأثر بها أرنولد توينبي، بوصفه أحد المفكرين الذين قدموا نظرية هامة في فلسفة التاريخ، وذلك من خلال مقدمته التي تعد بمثابة مرجع لكثير من علماء التاريخ وفلاسفته.

وتوينبي أحد الذين أفادوا من دراسة ابن خلدون للتاريخ وأعجبوا به، حتى إنه ذكره في مواضع عديدة من كتابه الهام "دراسة للتاريخ" ورأى أن ابن خلدون «قد وضع فلسفة للتاريخ هي بلا مجاملةأعظم عمل أبدعه عقل في أي زمان ومكان»[1] وقال فيه أيضاً: «إنه لم يستلهم أحداً من السابقين ولا يدانيه أحد من معاصريه بل لم يثر قبس الإلهام لدى تابعيه مع أنه في مقدمته للتاريخ العالمي قد تصور وصاغ فلسفة للتاريخ تعد بلا شك أعظم عمل من نوعه»[2]

فقد قدم ابن خلدون نظرية في الدولة تحدث فيها عن طبيعة الدولة ومؤسساتها وأهميتها وناقش الأسس التي ترتكز عليها، وبحث في أسباب نشوئها وتطورها، وبين القوانين التي تحكم تطورها ومسيرتها، وأبرز العوامل التي تؤدي إلى اضمحلالها وزوالها.

«وتندرج هذه النظرية تحت باب فلسفة التاريخ وهذا الجانب من فكر ابن خلدون، أي تصوره للدولة في تطورها عبر التاريخ هوالذي يعنينا لأنه يمثل جزءاً أساسياً في فلسفة ابن خلدون التاريخية»[3]

فما هوإذاً تصور ابن خلدون للدولة؟ يمكننا أن نجيب عن هذا السؤال بتلخيص مفهوم ابن خلدون للدولة، والذي يمكننا أن نجمله في النقاط التالية:

---

(١) محمود صبحي، أحمد، في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص ١٣٤.

(٢) جمعة علم الدين، نيفين، فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي، مرجع سابق، ص٢١.

(٣) الخضير، زينب، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للطباعة، القاهرة، ١٩٨١ م، ص ١٨٢.

أولاً: أسباب نشوء الدولة

يرى ابن خلدون أن هناك سببين رئيسيين لنشوء الدولة هما:

السبب الأول: هو حفظ أمن المجتمع ليتمكن الناس من العيش والإنتاج وبالتالي الاستمرار في البقاء، فلكي يستمر الإنسان في بقائه لابد له من أن يحصل قوته، ولما كان كل فرد عاجزاً عن تحصيل جميع حاجاته المادية الضرورية لبقائه بمفرده، فقد اقتضى ذلك اجتماع الناس وتعاونهم، والتعاون استدعى تقسيم الأعمال فيما بينهم، وذلك لتنوع الأدوات الضرورية والحاجات المادية المختلفة التي يحتاجها المجتمع، وأشار ابن خلدون لذلك بقوله: «فالناس إنما يجتمعون للتعاون في تحصيل المعاش، ابتداء بما هو ضروري وبسيط قبل الحاجي والكمالي، فمنهم من يستعمل الفلح، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان، ومن هؤلاء من ينتحل الصنائع، ومنهم من ينتحل التجارة»[1]

ولكن مصالح الأفراد متناقضة فيما بينهم، ولذلك لابد من أداة ضبط تحمي مصالح الناس، وتقيهم شر الصراع، وهنا يأتي دور الدولة التي تقود المجتمع، وتوازن بين مصالح الناس المتناقضة وتحقق الاستقرار والسلام بين أفراده.

فالدولة إذاً ضرورة برأي ابن خلدون، وقد عبر عن هذه الضرورة بقوله: «الملك منصب طبيعي للإنسان وقد بينا أن البشر لا تمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضروراتهم، وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ومد كل منهم يده إلى حاجته، يأخذها من صاحبه لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض، ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة، ومقتضى القوة البشرية، في ذلك يقع التنازع المفضي إلى انقطاع النوع والمقاتلة، وهي تؤدي إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس، فاستحال بقاؤهم إلى فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، الجزء الأول، دار القلم، بيروت، ١٨٧٩ م، ص ١٠٥.

بعض واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهوالحاكم عليهم وهوبمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم»[1]

السبب الثاني: لنشوء الدولة، هوالعصبية، وقد عرف هذا المفهوم تعريفات مختلفة من قبل مفكرين كثر، سعى كل منهم إلى تأويله بطريقة مختلفة عن الآخر، ومفهوم العصبية على الأغلب، يعني العلاقة بين ذوي القربى حيث أشار ابن خلدون لمعنى العصبية قائلاً:

«ذلك أن صلة الرحم أمر طبيعي في البشر، إلا في الأقل ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام، أن ينالهم ضيم أوتصيبهم هلكة، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أوالعداء عليه، ويود أن يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب المهالك نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا، فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بوضوحها وإذا بعد النسب بعض الشيء، فربما ينفي منها شهره فتحمل على النصرة لذوي نسبه الأمر المشهور»[2]

ويتبين مما تقدم أن العصبية تتولد من القرابة في الأساس، وهي تستند إلى وحدة النسب بالدرجة الأولى، غير أن هذه القرابة من الأمور التي تحتاج إلى نظر من عدة وجوه «فللقرابة مراتب متفاوتة داخل أهل القبيلة الواحدة ولكن مما لا شك فيه أن القرابة التي تربط بين أخوة من أب واحد، تكون أقوى من التي تربط بين أهل البيت الواحد، وبالتالي فقوة العصبية المنبثقة من القرابة، تختلف لاختلاف درجة هذه القرابة، وهكذا نلاحظ أن الالتحام المنبثق من وحدة النسب الخاص يكون أقوى من الالتحام المتولد من وحدة النسب العام»[3]

(١) المرجع ذاته، ص١٦٣.
(٢) المرجع ذاته، ص١١٢.

(٣) جمعة علم الدين، نيفين، فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي، مرجع سابق، ص٢٩.

وابن خلدون يرى أن العصبية لا تشمل الذين تربط بينهم رابطة الدم فحسب، بل تشمل أيضاً أهل الولاء والحلف والموالي والمصطنعين ويقول ابن خلدون في ذلك: «إذا اصطنع أهل العصبية قوماً من غير نسبهم أواسترقوا العبدان والموالي والتحموا به... ضرب معهم أولئك الموالي والمصطنعون بنسبهم في تلك العصبية ولبسوا جلدتهم كأنها عصبتهم وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها كما قال صلى الله عليه وسلم موالي القوم منهم» [1]

وقد حاول ابن خلدون أن يوفق بين العصبية وبين مبادئ الإسلام، فلقد رأى أن العصبية بمعناها في الجاهلية شعور مكروه، وسلوك يجب أن يدان، لأنها بهذا المفهوم تنبع من شعور الكبرياء والغرور والرغبة في الانتماء إلى قبيلة قوية ونبيلة ولقد رأى ابن خلدون أن مشاعر التضامن من داخل العصبية لها تبريرها، إذا عبرت عن نفسها لأسباب دينية أودنيوية على أن تكون مشروعة، لقد هاجم المساندة لمجرد الانتماء لنفس العصبية، سواء كانت القضية عادلة أوغير عادلة، يبدوإذا أن المعيار الذي استخدمه ابن خلدون للحكم على العصبية هوغرض العمل الذي يتحقق بفضلها.

«الا أن ابن حلدون قد اعتبر ((العصبية)) بمثابة الوسيط بين وجهي العمران: فهي تتبدى بأجلى مظاهرها، في كونها لحمة الاجتماع في الأصل، في طور البداوة، في حين أن تراخيها، عند بلوغ أعلى مراحل أطوار التحضر يبشر، بالانحطاط، فقيام النظام السياسي والفوز بالرياسة والحفاظ عليها، مشروط اذاً بالعصبية التي تبدوعصب السببية التاريخية»[2] ولكن مايهمنا هوالدور السياسي للعصبية، حيث أنها السبب الثاني من أسباب قيام الدولة كما يرى ابن خلدون، ولكي يتسنى لنا توضيح دور العصبية في قيام الدولة ونشوئها، لابد لنا من أن نرجع إلى تقسيم ابن خلدون للاجتماع البشري والذي يقسمه إلى قسمين هما:

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، مرجع سابق، ١٠٧.

(٢) لابيكا، جورج، السياسة والدين عند ابن خلدون، ترجمة: موسى وهبي، شوقي دويهى، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٠م، ص٩١.

أ ـ المجتمع البدوي: وهوالأصل في كل أمة وهوالسابق على الحضارة، والبداوة هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم، ويتصفون بالشجاعة والخير، وهم أقرب إلى الفطرة السليمة التي لم تفسدها بعد مظاهر الترف. فأهل البدوهم المتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام وأنهم مقتصورن على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن.

ب ـ المجتمع الحضري: وهوالمجتمع الذي يقطن أهله المدن، وهم المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم، ومنهم من ينتحل في معاشه الصنائع، ومنهم من يعمل في التجارة، ويشهد هذا المجتمع تطوراً في العلوم والفنون والصناعات وكل وسائل الترف والرفاه.

«إن مايسميه ابن خلدون بالعصبية، هوما أطلق عليه ماكيافيلي اسم ((فضيلة)) وهو، القابلية الفطرية للسلطة السياسية، وبفضل هذه الصفة يتمكن الزعماء من فرض وجهات نظرهم، فالقول بأن زعماء الفئات التي تتوحد فيها العصبية قد أبدوا هذه القابلية هوقول صحيح»[1]

اذاً يرى ابن خلدون أن البدوهم أصل الحضر، وأن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة. وعلى هذا النحويقسم أرنولد توينبي المجتمعات إلى قسمين رئيسين: هما المجتمعات البدائية والمجتمعات الحضارية ويعتقد أن أصل المجتمعات الحضارية، إنما يرجع إلى المجتمعات البدائية ويقرر بناء على ذلك أن هناك ستة مجتمعات قد انبعثت من الحياة البدائية مباشرة وهي: المصرية والسومرية والمينوية والمايانية والاندديانية والصينية.

وبالرغم من هذا التشابه بين كل من ابن خلدون وتوينبي في هذه الفكرة الأساسية حول نشأة المجتمعات البدائية، وانتقالها إلى مجتمعات حضارية،

(١) لاكوست، ايف، ابن خلدون، ترجمة: ميشال سليمان، دار ابن خلدون، بيروت، ط٣، ١٩٨٢م، ص١٢٧.

إلا أن هناك اختلافاً جوهرياً بينهما في نقطة هامة، تتصل بمسألة تحول هذه المجتمعات البدائية إلى مجتمعات حضارية حيث يرى ابن خلدون أن الذي يحدد نوع المجتمعات، هونوع النحلة المعاشية، وأسلوب الحياة الاجتماعية. وقد أوضح ذلك من خلال ما ذكره من سمات رئيسية، تميز حياة كل مجتمع وكيفية الانتقال من حالة البداوة إلى حالة الحضر عن طريق تغير نحلهم المعاشية، وبالتالي صفاتهم الأساسية. في حين يرى توينبي أن هناك انتقالاً متعاقباً من حياة المجتمعات البدائية إلى حياة المجتمعات الحضارية، أي من الركود أوالسكون إلى الحركة، بمعنى آخر انتقال من السلب إلى الإيجاب.. وانتهى به القول إن االحضارات إنما تظهر للوجود عندما تواجه الناس مشكلة ويطلق عليها توينبي اسم (التحدي) وتتطلب لحلها استجابة ناجحة.

وهكذا نرى أن كل من توينبي وابن خلدون يتفقان حول فكرة نشأة المجتمعات، ويختلفان قي آلية الانتقال، أي انتقال المجتمعات البدائية من بدائيتها إلى حالة المجتمعات الحضارية.

ويرى ابن خلدون أن العصبية هي صلة الوصل ما بين حلقتي المجتمع، أي المجتمع البدوي والمجتمع الحضري، والغاية التي تسعى إليها العصبية، هي الملك. ويشير ابن خلدون إلى ذلك اذ أنه يرى أن الملك غاية العصبية، وأنها اذا بلغت غايتها، حصل للقبيلة الملك، إما بالاستبداد أوالمظاهرة، حسب الحالة التي تواجهها القبيلة. إذاً «العصبية هي القوة المحركة للدولة وهي أساس قيام الدولة إلا أن هذه الأخيرة إذا تحققت عملت على تحطيم العصبية حتى تستقرلها الأمور»[1] فالعصبية ضرورية في طور تأسيس الدولة، ولكنها في طور الاستقرار، تعرقل نشاط الدولة، وخصوصاً إذا تعددت العصبيات ضمن الدولة الواحدة أوإذا نازع الملك أهل عصبيته، فهنا يلجأ إلى جدع الأنوف حتى يستقر له الملك.

---

(١) الخضير، زينب، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٧٣.

وبعد أن تعرفنا على أسباب نشوء الدولة، يجدر بنا الآن الانتقال إلى المراحل والأطوار التي تمر بها الدول والأجيال التي تتعاقب عليها، أي باختصار حركة الدولة وتطورها عبر التاريخ.

نظر ابن خلدون للدولة على أنها كائن حي يولد وينموثم يهرم ويفنى، وللدولة عمر مثلها مثل الكائن الحي تماماً ولقد حدد صاحب المقدمة عمر الدولة بمئة وعشرين سنة وهي برأيه، تتكون من ثلاثة أجيال وأن الدولة في الغالب، لا تعدوهذه الأجيال الثلاثة، والجيل هوعمر شخص واحد من العمر المتوسط فيكون أربعين سنة.

فما هذه الأجيال الثلاثة؟

ثانياً: أجيال الدولة

الجيل الأول: وهوجيل مترع بالعصبية والشجاعة والتقشف، يعيش حياة بدوية خشنة، بعيدة عن الترف وعن المدن. إنه يعيش في الريف والبوادي، وأبناء هذا الجيل «لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلا تزال صورة العصبية محفوظة فيهم، فحدهم مرهف، وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون»[1]

الجيل الثاني: هوالجيل الذي يتحقق على يديه الملك، والذي يؤسس الدولة، فينتقل من الحياة البدوية الخشنة أومن العمران إلى الحياة المتمدينة المترفة أوالعمران الحضري ويصف ابن خلدون هذا الجيل بقوله: «والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف»[2] وفي هذا الجيل، تضعف العصبية نتيجة الترف، وتقل الشجاعة وترق الطباع، وتحل القيم الحضرية محل القيم البدوية.

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، مرجع سابق، ١٣٤.
(٢) المرجع ذاته، ص١٣٥.

الجيل الثالث: وأما الجيل الثالث، فينسون عهد البداوة والخشونة، كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، «ويبلغ الترف غاية بمايتبنونه من النعيم ونضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة. ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة، ويلبسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة، يموهون بها، وهم في الأكثر أجبن من النسوان.. فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة ويستكثر بالموالي.. حتى يأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت»[1]

وعلى يد هذا الجيل، يكون زوال الدولة وكما أن للدولة، أجيالاً فهي أيضا تمر بأطوار مختلفة وحالات متجددة..وحالات الدولة وأطوارها، لا تعدوفي رأي ابن خلدون في الغالب خمسة أطوار. فما هي أطوار الدولة؟

ثالثاً: أطوار الدولة

الطور الأول: وهوطور التأسيس والظفر بالبغية، حيث تكون الأمور شركة بين الملك وأقطاب عصبيته «الطور الأول طور الظفر بالبغية، وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها، فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعه عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشيء لأن ذلك هومقتضى العصبية التي وقع بها الغلب»[2]

الطور الثاني: وهوطور الانفراد بالحكم، وتصفية الشركاء الأولين، وظهور الاستبداد، ويصفه ابن خلدون بقوله: «.. هوطور الاستبداد على قومه،

(١) المرجع ذاته، ص١٣٥.
(٢) المرجع ذاته، ص ١٣٨.

والانفراد دونهم بالملك، وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة، ويكون صاحب الحكم في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصناع، والاستكثار من ذلك، لجدع أنوف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبه، فهويصدهم عن موارده، ويردهم على أعقابهم، ويفرد أهل بيته بما يبني من مجده، فيعاني من مدافعتهم ومغالبتهم مثل ما عاناه الأولون في طلب الأمر»[1]

الطور الثالث: وهوطور الترف والتفرغ للبناء والعمران والتفاخر بالمنشآت، ويصفه ابن خلدون: «طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك، مما تنزع طبائع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت، فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات، والقصد فيها، وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة والهياكل المرتفعة»[2]

الطور الرابع: وهوطور "القنوع والمسالمة" ويكون «صاحب الدولة في هذا الطور قانعاً بما بنى أولوه سلما لانظاره من الملوك وأقتاله مقلداً للماضين من سلفه»[3] والدولة في هذا الطور تدخل حالة السكون والتقليد وتفقد القدرة على الابداع والتطوير.

الطور الخامس: وهوطور "الإسراف والتبذير" «فيكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه.. فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون، وهادماً لما كانوا يبنون، وفي هذا الطور، تحصل في الدولة طبيعة الهرم، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لاتكاد تخلص منه، ولايكون لها معه براء إلى أن تنقرض»[4] ويشرح ابن خلدون أسباب انحلال الدولة بقوله: «.. أن مبنى الملك على أساسين لابد

(١) المرجع ذاته، ص ١٣٨.
(٢) المرجع ذاته، ص١٣٩.
(٣) المرجع ذاته، ص ١٣٩.
(٤) المرجع ذاته، ص ١٣٩.

منهما، فالأول الشوكة والعصبية، وهوالمعبر عنه بالجند، والثاني المال قوام أولئك الجند، وإقامة ما يحتاج إليه الملك في الأحوال. والخلل إذا طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين»[1]

ويفسر ابن خلدون كيفية تسرب الخلل لدولة قائلا: «أعلم أن تمهيد الدولة وتأسيسها كما قلناه إنما يكون بالعصبية وأنه لابد من عصبية كبرى جامعة للعصائب، وهي عصبية صاحب الدولة فإذا جاءت الدولة فتغلب طبيعة الملك من الترف وجدع أنوف أهل العصبية تفسد عصبية صاحب الدولة، وهي العصبية الكبرى، فتحل عروتها وتضعف شكيمتها وينفرد صاحب الدولة عن العشير والأنصار الطبيعية، ويحس بذلك أهل العصائب الأخرى، ويتجاسرون عليه وعلى بطانته تجاسراً طبيعياً، فيهلكهم صاحب الدولة، ويتبعهم واحداً بعد واحد ويقلد الآخر من أهل الدولة في ذلك الأول ما يكون نزل بهم مهلكة الترف الذي قدمناه، فيتولى عليهم الهلاك والترف والقتل، حتى يخرجوا عن صيغة تلك العصبية، ويحتاج صاحب الدولة إلى الزيادة في أعطياتهم، حتى يسد خللهم ويزيح عللهم، وكثرة نفقاتهم تنقص عدد الحامية فتسقط الدولة، ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول، أومن تحت يديها من القبائل والعصائب، ويأذن الله بالفناء الذي كتبه على خلقه»[2] ومن علامات اقتراب نهاية الدولة، تجزؤها واستقلال أصحاب الولايات بولاياتهم، وتبدأ بالانفصال ولايات الأطراف، حيث تكون قبضة الدولة عليها أضعف من الولايات الأقرب لمركز الدولة، وعندما تنحسر سلطة الدولة عليها، يستقل كل والٍ بولاياته، فيشكل دولة قائمة بذاتها مع عصبيته وعشيرته، والأغلب أن تجهز على الدولة الهرمة عادةً دولة جديدة مجاورة، أوقبيلة متحمسة ذات عصبية وشوكة، تكون في طور الفتوة والقوة، وإذا لم توجد هذه الدولة أوالقبيلة، تعيش الدولة المتداعية أكثر من عمرها الطبيعي لتأخر وصول من ينفذ حكم القدر فيها.

(١) المرجع ذاته، ص ٢٣٣.
(٢) المرجع ذاته، ص ١٦٤.

إذاً . التاريخ إجمال في رأي ابن خلدون ، ما هوإلا سلسلة من الدول ، تسير كل منها في حلقات متتابعة ، تتشابه هذه الدول في مراحلها المختلفة وتقوم الواحدة على أنقاض الأخرى ، وهذه كما يرى هي سنة الله في الدول ، إلى أن يأتي ما قدر الله من الفناء في خلقه "وكل شيء هالك إلا وجهه".

وبالمقارنة ما بين آراء توينبي وابن خلدون ، سنجد نقاط تشابه عديدة تشير إلى أن آراء العلامة العربي ، قد سرت إلى تفكير توينبي ، ففي مقابل مفهوم الحضارة عند توينبي والذي يعده بمثابة حجر الأساس في منهجه التاريخي ، سنجد مفهوم الدولة عند ابن خلدون . وكذلك اعتقد كلا المؤرخين بالتعاقب الدوري للحضارات ، فتوينبي يرى أن كل الحضارات السابقة قد مرت بمراحل متشابهة ما بين نشوء وتطور وانحلال ، وكذلك ابن خلدون يرى أن الدول تتشابه في أجيالها وأطوارها المختلفة ، وتقوم كل منها على أنقاض سابقتها .

إذاً مسألة أطوار الدولة عند ابن خلدون ، قد وجدت صداها في آراء توينبي الذي يعتبر مرحلة نموالمجتمعات بمثابة العصر الذهبي للحضارة ، والتي لا تدوم حتى تدخل في طور الانهيار الناتج عن تفسخ هذه الحضارة ، وإحدى أهم علامات (إمارات) انحلال الحضارة ، هوتحول الأقلية المبدعة إلى أقلية مستبدة مسيطرة ، فتبدأ مرحلة الصراع الداخلي ، والتي تنخر جسد الحضارة من الداخل ، ويتجلى في الاضمحلال الروحي الذي يصيب الفئة المبدعة ، والتي تصبح غير قادرة على الاستجابة الناجحة للتحديات التي تواجه هذه الحضارة ، وعندها يقوم عامة الشعب بحجب الثقة عن الأقلية المبدعة التي تحولت بسبب عجزها عن الإبداع ، إلى فئة مستبدة طاغية ، فيبدأ الشرخ في الحضارة بانقسام المجتمع إلى ثلاث فئات: أقلية مسيطرة ، وبروليتاريا داخلية ، وبروليتاريا خارجية ، فتدور رحى النزاع بين هذه الأطراف حتى تتفكك الحضارة ، وعندها تدخل البروليتاريا الخارجية على هذه الحضارة المتداعية ، فتزيلها عن الوجود لتبدأ مرحلة جديدة .

وإذا رجعنا إلى ابن خلدون ، فسنجد أن الدول تمر بأطوار مختلفة ، يحصرها ابن خلدون بخمسة أطوار؛ فالطور الأول هو طور الظفر بالبغية واكتساب المجد ، وحينئذ يكون الحكم مشتركاً بين الملك وعشيرته (عصبيته) ، ثم يأتي الطور الثاني ، فتبدأ مرحلة الاستبداد والانفراد بالملك ، وفي هذا الطور ، يبدأ التحلل يصيب الدولة نتيجة الاستبداد ، ثم يأتي الطور الثالث ، وهو طور الترف ، وبعده طور القنوع والمسالمة .

وهكذا حتى يأتي الطور الخامس والأخير وهو طور الإسراف والتبذير ، وفي هذا الطور تزول الدولة على يد عصبية مجاورة ذات شوكة ومترعة بالعصبية والقوة ، فتستولي عليها ، وتبدأ بالنشوء دولة جديدة .

ومن هذه المقارنة يتبين لنا أن مفهوم العصبية عند ابن خلدون ، يقابل مفهوم الأقلية المبدعة عند توينبي من حيث دور كل من المفهومين في بناء الحضارة وانهيارها في آن معاً .

فالعصبية من أهم أسباب قيام الدولة كما يرى ابن خلدون ، وبانحلال العصبية تتحلل الدولة وتزول كما أن الأقلية المبدعة هي صانعة الحضارة برأي توينبي ، وبفقدان هذه الأقلية القدرة على الإبداع ، تتحول إلى أقلية مستبدة ، فتسهم في انهيار الحضارة .

كما أن ابن خلدون يرى في مقدمته عند حديثه عن معنى الخلافة والإمامة أن التقيد بشرع الله ، هو خير سبيل للوصول الى خيري الدنيا والآخرة . وهذه الفكرة موجودة لدى توينبي إذ دعا الى الرجوع إلى الدين ورأى في ذلك السبيل الوحيد لانقاذ الحضارات من خطر الانهيار والانحلال . وبناءً على ذلك ، يمكننا أن نستنتج أن الاستبداد والتخلي عن الدين ، هما العنصران الأساسيان في انهيار الحضارات برأي كلا المفكرين ، ولكن . . ومهما يكن من أمر التشابه بين آرائهما ، فلا بد من الإشارة إلى أن توينبي يخالف ابن

خلدون في آلية انتقال المجتمعات من الحالة البدائية إلى الحالة الحضارية كما بينا سابقاً ، كما أن توينبي يرى أن الدولة تنشأ عقب انهيار الحضارة لا بين جوانح الحضارة كما يرى ابن خلدون .

الفصل الثالث

شبنغلر وتشاؤمه من مستقبل الحضارة الغربية

أولاً: مفهوم شبنغلر للمدنية

ثانياً: مفهوم شبنغلر للحضارة

ثالثاً: منهج شبنغلر في دراسة التاريخ

رابعاً: توينبي في مواجهة شبنغلر

بعد أن تناولنا بالدراسة والبحث آراء مفكرين هامين أثرا في تفكير توينبي، وكانا محط إعجابه وتقديره، وهما القديس "أوغسطين" والعلامة "ابن خلدون"، فإننا سنبحث الآن في اتجاه ثالث ممثلاً بالفيلسوف الألماني أوزوالد شبنغلر (١٨٨٠ – ١٩٣٦م) بوصفه فيلسوفاً عاصر توينبي وقدم نظرية رسم من خلالها مسيرة الحضارات عبر التاريخ، فكان لها الأثر الكبير في تحريض أفكار توينبي من خلال الإشكاليات التي أثارتها، والنتائج التي تمخضت عنها، وخصوصاً فيما يتعلق بمستقبل الحضارة الغربية.

وقبل أن نبدأ البحث في نظرية شبنغلر يجدر بنا أن ننوه، وبشيء من الإيجاز، عن الفترة الزمنية التي ولدت فيها هذه النظرية، والتي ربما كانت إحدى انعكاسات تلك الفترة.

فعلى أثر هزيمة ألمانيا في الحرب العالمية الأولى، صدر كتاب شبنغلر الذي حمل عنوان " تدهور الغرب ". حيث شرح فيه نظريته في فلسفة التاريخ، فأتى معبراً عن حالة التشاؤم التي سادت آنذاك أوربة المثقلة بالحروب عموماً، وألمانيا المهزومة على وجه الخصوص.

كما أنه قدم من خلال كتابه تصوراً مظلماً لمستقبل الحضارة الأوربية، مشبعاً بروح اليأس والقلق، وهذا ما ينسجم مع مزاج وطنه الذي ذاق مرارة الهزيمة. وتشاؤم شبنغلر وجد صداه لدى الكثير من المفكرين الغربين الذين شغلتهم مسألة مستقبل الحضارة الغربية، والتي أصبح استمرارها، برأيهم، أمراً ليس مضموناً، فكان لابد لهم من دراسة هذه الحضارة ووضعها موضع التساؤل. ويأتي في مقدمة هؤلاء المفكرين المؤرخ والمفكر الإنكليزي "أرنولد توينبي" الذي أثارت كل من الحربين العالميتين الأولى والثانية، فضلاً عن كتاب شبنغلر "تدهور الغرب" لديه مكامن. القلق على مصير هذه الحضارة.

فكان ذلك مما دفعه نحو دراسة الحضارات السابقة للغرب باحثاً عن أسباب

نشوئها وتدهورها وانحلالها ، محاولاً إيجاد حلاً ينقذ حضارة الغرب من المصير المحتوم الذي صوره شبنغلر ، وهوالفناء الأبدي . فكانت ثمرة دراسة توينبي ، موسوعته الضخمة "دراسة للتاريخ" والتي استغرقت ما بين جمع المادة التاريخية والتأليف والرد على منتقدية واحداً وأربعين عاماً (١٩٢١م – ١٩٦١م) وتقع هذه الموسوعة في اثني عشر مجلداً ، منها مجلدان للرد على منتقديه وتصوره لمستقبل الحضارة الغربية .

كما أن شهرة شبنغلر ، تستند على كتابه الرئيسي "تدهور الغرب" الواقع في مجلدين اللذين ألفا بين (١٩١٨م – ١٩٢٢م) حيث قدم فيه نظريته في فلسفة التاريخ والحضارة ، والذي قوبل بإعجاب كبير ، رغم الانتقادات الكثيرة التي وجهت إليه ، ومهما يكن من أمر فإن عمل شبنغلر قد سرى تأثيره في أوساط كثير من المفكرين المشتغلين في فلسفة التاريخ والحضارة ، والذين راعهم مستقبل الحضارة الغربية .

ومما تقدم يمكننا أن نؤسس لسؤال مركزي وهوالتالي: ما هي الأفكار الرئيسية التي قدمها شبنغلر في كتابه "تدهور الغرب" ، والتي عملت على التأثير في أفكار توينبي ومنهجه ، في دراسة الحضارات عموماً والحضارة الغربية خصوصاً؟ وللإجابة عن هذا السؤال لابد لنا من وضع منهج شبنغلر تحت مجهر البحث وتناول أهم المفاهيم التي ارتكز عليها في منهجه ، ثم تسليط الضوء على أهم النقاط التي التقى حولها كل من المفكرين شبنغلر وتوينبي .

أولاً: مفهوم شبنغلر للمدنية

لابد لنا بادئ ذي بدء من أن نفرق بين مفهوم المدنية ومفهوم الحضارة ، كما تصورهما شبنغلر ، وذلك لأنه استخدم كلا المفهومين للتعبير عن التتابع الدوري لحركة التاريخ . فالمدنية هي المصير المحتوم للحضارة ، تبلغها بضرورة باطنية وقوة داخلية ، لاتستطيع أن تقف في وجهها إرادة أوعقل . فالمدنية كما

تصورها شبنغلر هي بداية النهاية للحضارة، ثم يقطع هذه المدنية مجموعة من القبائل الرحالة غير المتمدينة، وبذلك تكون نهاية المدنية فماذا يعني ذلك؟«إنه يعني أن المدنية هي الواقعية بدلاً من احترام التقاليد هي الدين العلمي لا دين القلب ويترتب على ذلك أن المثل الأعلى للحياة يصبح متجسداً في القضايا المادية وهنا ينشأ التعارض بين هذه المدنية وجميع التقاليد الممثلة للحضارة (الكنيسة – الفن – العائلات) لأنها تمثل خاتمة الحضارة وبداية مرحلة جديدة من مراحل الوجود البشري غير محددة المعالم ولكنها حتمية لا يمكن تجنبها»․[1]

وهنا يمكننا تلمس امتداد آراء شبنغلر في تفسير توينبي لحركة التاريخ، حيث التقى مع شبنغلر حول تصوره لواقع ومستقبل الحضارة الغربية التي وصلت، برأيهما، إلى مرحلة المدنية، وهي آخذة بالتحلل والانحلال لأنها سلكت طريق التكنولوجيا واتجهت نحو طريق المادية ففقدت مضمونها الديني وقدرتها على تلبية احتياجات الناس الروحية، بمعنى آخر أصبحت مدنية خارجة على المسيحية․

وإذا كان شبنغلر قد اعتبر المدنية هي المصير المحتوم للحضارة، أي المدنية هي نهاية الحضارة، ورأى أن الحضارة الغربية وصلت إلى مرحلة المدنية، وبالتالي يلزم عن ذلك أن المدنية الغربية صائرة إلى زوال وبشكل حتمي․

فإن توينبي، وإن وافق شبنغلر حول واقع المدنية الغربية المتفسخ، إلا أنه خالفه فيما يتعلق برؤيته المستقبلية لهذه المدنية، حيث اعتقد توينبي أنه من الممكن إنقاذها من خلال اتخاذها صورة دولة عالمية تضم دول العالم في المستقبل المنظور، وترتكز على التعاون العالمي والمجتمع الجديد. وهذه الدولة العالمية ينبغي أن تؤسس على الإيمان الصلب الذي من الممكن أن ينقذ المدنية الغربية من مصير الفناء.

وهكذا فقد قدم توينبي صورة متفائلة في رؤيته وتقويمه لمستقبل الحضارة

---

(١) جمعة علم الدين، نيفين، **فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي**، مرجع سابق، ص٥٧.

الغربية. وهذا ما يجعلنا نعتقد بأن توينبي قد دعا إلى العولمة بمعنى من المعاني وأسس لها، وإن كان لا يريدها أن تقوم على أساس اقتصادي استغلالي بل أرادها أن تقوم على أساس روحي ديني، ويتجسد ذلك من خلال دولة عالمية تسيطر عليها الكنيسة، ويرأسها البابا راعي الكنيسة.

ثانياً: مفهوم شبنغلر للحضارة

يرى شبنغلر أن التاريخ مكون من كائنات حية عضوية هي الحضارات، إذ تشبه كل حضارة الكائن العضوي تمام التشابه، فميلاد الحضارات ونموها وازدهارها ثم أفولها، ما هي إلا عملية بيولوجية تشبه ما يحدث للكائنات الحية. فتاريخ كل حضارة كتاريخ الإنسان سواء بسواء، وبذلك يكون التاريخ العام ترجمة لحياة هذه الحضارات التي تعتبر تراكيب عضوية.

ولما كانت المراحل التي تمر بها أي حضارة (مولد ونمووازدهار وانحلال)، هي نفسها التي تمر بها كل الحضارات، فإنه بالإمكان التنبؤ بمستقبل أي حضارة، وبناءً على ذلك، تنبأ شبنغلر بزوال الحضارة الغربية حتى أنه حدد عمرها من (٩٠٠م - ٢٤٠٠م). وتعتبر هذه الفكرة إحدى الأسس التي ترتكز عليها نظرية توينبي في فلسفة التاريخ، حيث رأى أن التاريخ ما هوإلا سلسلة من المدنيات التي تمر بمراحل متشابهه من حيث (المولد والنشأة والتطور ثم الانهيار)، ولذلك، يمكن فهم المدنيات الماضية، والتنبؤ بمستقبل المدنيات التي لم تندثر بعد، أوبالأحرى مازالت حية، ومنها الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية.

ولكن كيف تنشأ الحضارة برأي شبنغلر؟

«الحضارة عبارة عن روح زاخرة بالإمكانيات تأتي إلى الوجود في بيئة خارجية، بها الكثير من القوى في حالة فوضى، فتشرع في التأكيد على صورتها ضد هذا الخليط، ثم تفرض صورتها عليه وهنا يصبح تاريخ حياة هذه الحضارة

هوتاريخ هذا النضال بينها وبين تلك القوى، وفي أثناء ذلك النضال يتحقق العديد من الأوضاع»[1]

وحين تصبح هذه الروح غير قادرة على الاستمرار في بسط سطوتها على الواقع، بسبب الضعف الذي يدب فيها تحت تأثير أحد عاملين: إما بتأثير روح أخرى جديده أوعندما تستنفد الروح كل طاقاتها بعد أن تكون قد حققت جميع إمكاناتها الباطنية على صورة (لغات ومذاهب دينية وفنون وعلوم وتشريعات سياسية..)، وبلغت ذروة قوتها وبلغت أقصى إمكاناتها عندئذ تنحسر قوتها وتنتقل من كونها حضارة إلى حالة أخرى هي المدنية فتدخل في مرحلة الانحلال والفناء، ومع ذلك قد تستمر بالبقاء لفترة من الزمن قد تطول أوتقصر، ولكن الفناء الحتمي مصيرها.

إذاً يستخدم شبنغلر كلاً من مفهوم الحضارة، ومفهوم المدنية للتعبير عن المفهوم الدوري عن تتابع ضروري، «وهي المصير المحتوم للحضارة، وهي بهذا المعنى تصبح نتائج الشيء الذي يصير، وتشكل نهاية لا يمكن أن تقف أمامها إرادة أوعقل ولكنها تبلغها الحضارات، بضرورة باطنية» [2]

وبعد أن بينا مفهومي المدنية والحضارة اللذين استخدمهما شبنغلر في نظريته في دراسة التاريخ للتعبير عن المفهوم الدوري للحضارات، بقي علينا أن نستعرض منهجه في دراسة التاريخ. فما هوالمنهج الذي اتبعه شبنغلر في دراسة التاريخ؟

ثالثاً: منهج شبنغلر في دراسة التاريخ

يمكننا أن نلخص منهج شبنغلر في دراسة التاريخ في النقاط التالية :

١- يعتبر شبنغلر الحضارة هي وحدة الدراسة التاريخية، وليس الدولة

(١) بدوي، عبد الرحمن، اشبنجلر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤١م، ص ٩٨-٩٩.
(٢) Oswald Spengler. The Decline Of the West, Vol.1. New York. Alfred Munlivi. 1932. P. 31.

كما يرى ابن خلدون، وهذا يعني أنه لا يمكن أن نفهم حركة التاريخ من منظور شبنغلر، إلا باعتباره مساراً مكوناً من مجموعة حضارات تتعاقب بشكل دوري، لأن الحضارة برأيه، هي قوة روحية لجماعة من الناس، لهم تصور مشترك عن العالم، وتتجلى هذه الوحدة من خلال تصنيفات الحضارة من (فن ودين وفلسفة وعلم وسياسة...). وهذه الوحدة بمنزلة الهوية الذاتية للحضارة إذ لكل حضارة شخصيتها الخاصة وخصائصها الذاتية وبالتالي لا يوجد تطابق بين حضارتين على مر التاريخ. وهذه الفكرة نفسها ينطلق منها توينبي في منهجه في دراسة التاريخ، إذ يعتقد أن الحضارة هي الوحدة الحقيقية للدراسة التاريخية.

٢- ولما كان لكل حضارة كيانها الخاص، والذي تنفرد به عن غيرها من الحضارات الأخرى، فهذا يعني أن كل حضارة ما هي إلا بنية مغلقة على ذاتها، وبذلك فلا سبيل للاتصال بين حضارة وأخرى إلا من خلال الأقنية الشرعية والمتطلبات الداخلية لكل منهما. «وإذا كانت كل حضارة تعبر عن دورة حياة مقفلة فلا مجال للقول بالأصول الأجنبية لمظاهر الحضارة، انه وهم راجع إلى وهم عالمية الحضارة، حيث اللاحقة تقتبس من السابقة، لقد تصور المؤرخون أن الحضارة الإسلامية قد أخذت عن اليونانية لتسلمها بعد ذلك إلى الحضارة الغربية، وأن الأخيرة مدينة إلى كل من الحضارتين اليونانية والرومانية والديانة المسيحية، تلك نظرة سطحية برانية إلى مسارالتاريخ، لأن انتقال مظهر من مظاهر حضارة ما، يقتضي عملية معقدة من التحويل، ممثلة في هضم الحضارة وتمثيلها، فلا شيء اسمه تأثير حضارة في أخرى على نحويفيد أن الثانية قد نقلت تراث الأولى ذلك أنه إذا اقتبست حضارة ما مظهراً لحضارة أخرى، فلا بد أن تتمثل هذا المظهر كي تحيله إلى طبيعتها»[1]

ولكن.. كيف يتفق كلام شبنغلر عن خصوصية كل حضارة وانغلاقها

(١) محمود صبحي، أحمد، في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص ٢٢٠.

على نفسها، مع قوله بالتشابه بين المراحل التي تمر بها الحضارات، والتي على أساس هذا التشابه يمكننا التنبؤ بمستقبل الحضارات؟

الواقع أن شبنغلر يعتبر أن مسار الحضارات عبر التاريخ، هومسار متعاقب إذ تمر كل حضارة بمراحل شبيهة بمراحل الكائن العضوي الحي، من ولادة ونموو شيخوخة وفناء، أوكما عبر بطريقة أخرى، تتعاقب على الحضارات الفصول الأربعة، الربيع والصيف والخريف والشتاء، ولكن ذلك في الإطار العام أي في مسارها الخارجي عبر التاريخ، أما فيما يخص مضمون الحضارة الداخلي، فإن لكل حضارة روحها الخاصة، وطبيعتها المختلفة، ورؤاها المشتركة فيما بين أفرادها والتي توحد نظرتهم للعالم، وتميزها عن الرؤى الحضارية الاخرى.

إذاً التشابه بين الحضارات، هوتشابه خارجي يقع في سياقها العام، والمتمثل بالأطوار المتشابهة التي تتعاقب على الحضارات، أما الاختلاف.. فيتجسد بالمضمون الداخلي، اي في روح الحضارة «ويرجع هذا إلى كون الحضارات تعبيراً عن الروح وهي تختلف من حضارة إلى أخرى سواء في جوهرها أم في أسلوبها، فإذا ما اشتركت الأسباب الخارجية المؤثرة في حضارتين تغلبت هذه العناصر على نحومغاير تماماً للنحوالذي تقبل عليه الحضارة الأخرى، والسبب الرئيسي في ذلك هوأن كل حضارة لا تستطيع أن تهضم هذه العناصر إلا بإحالتها إلى طبيعتها، ولهذا يصبح ما هوحقيقي بالنسبة لحضارة ما غير حقيقي بالنسبة لحضارة أخرى»[1]

وخلاصة القول: إن الحضارات مستقل بعضها عن بعض تمام الاستقلال، حيث تكون كل منها دائرة مقفلة على نفسها، ليس بينها وبين الحضارات الأخرى إلا نوافذ لا تسمح بنفاذ إلا ما يلائم جوهرها وروحها، إذ أن ما ينتقل، لا يلبث أن يستحيل إلى طبيعة الحضارة اللاحقة، وكل تشابه فهوظاهري فقط والقول

(١) بدوي، عبد الرحمن، اشبنجلر، مرجع سابق، ص١٢٦.

بالتأثر والتأثير ليس إلا وهماً. وهنا تظهر صعوبة التأثر والتأثير ما بين الحضارات حسب منهج شبنغلر، وذلك لعدم وجود الأرضية المشتركة التي تجمع ما بين الحضارات، لأن كلاً منها، تحمل رؤى وتصورات ومفاهيم خاصة بها، حيث تظهر الحضارات بمثابة حلقات مغلقة لا اتصال بينها مما يفقد الحضارات فرصة التأثير بعضها ببعض، إلا ضمن الأقنية الخاصة لكل حضارة، والتي تعيد بدورها صياغة الوافد الدخيل، وتصبغه بمقولاتها الخاصة، في حين أن توينبي يرى من خلال فكرة "الأبوة والبنوة"، وهي إحدى أفكار نظريته في "التحدي والاستجابة"، أن بعض الحضارات هي وليده لحضارات سابقة عليها، فمثلاً الحضارة الغربية الحديثة، تنسب بالبنوة للحضارة الهيلينية (اليونانية والرومانية).

٣- وعلى الرغم من تفرد كل حضارة بخصائصها الذاتية، والتي هي تعبير عن روح الحضارة (فن وعلم وسياسة...) فإن المظاهر المعبرة عن الحضارة الواحدة، تناظر تلك التي تكشف عنها سائر الحضارات. ويرى شبنغلر «.. أن تطبيق مبدأ المشاكلة هذا، إنما يحمل معه مضموناً جديداً لكلمة (معاصر)، إذ تعني هنا واقعتين تاريخيتين تشغلان المركزين النسبيين ذاتهما، ذلك بالنسبة لكل واقعة وحضارتها، ولقد استبان أن كافة الإبداعات العظيمة وأشكال(الدين- السياسة - الفن - الحياة الاجتماعية والاقتصادية) أنها تظهر وتكمل نفسها، وتنتهي في أوقات معاصرة في كل الحضارات والتركيب الباطن لأي من هذه الإبداعات أومن الأشكال الخاصة بالحياة الاجتماعية ينطبق كلية وبدقة على مماثليها من الأشكال في الحضارات الأخرى»[1] وبتطبيق مبدأ المعاصرة هذا كما وضحه شبنغلر، فإن الإسكندرية وبغداد متعاصرتان بالنسبة للحضارة اليونانية والحضارة الإسلامية، إذ أن دورهما في كل من الحضارتين متوافق ومتناظر، أي (متعاصر) في طور كل منهما، ويمكن تطبيق منهج التناظر الزمني أوالتعاصر

(١) شبنغلر، أوزولد، تدهور الغرب، الجزء الأول، ترجمة: أحمد الشيباني، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٤م، ص٢٢٦ - ٢٢٧.

على كل الظواهر الفنية والدينية والعلمية والاقتصادية في جميع الحضارات في أدوار نشأتها وازدهارها وتدهورها وفنائها، طالما أن التركيب الباطني متوافق في كل الحضارات. فلقد اختارت كل حضارة طابعاً معيناً في الفن، تعبر به عن روحها وشخصيتها وإنه في حضارة مادية تتصور اللامحدود محدوداً، واللامتناهي متناهياً. وتجسيم الروح تجسيماً مادياً، عبر اليونان عن آلهتهم بصورة مجسمة محدودة في النحت الذي يمثل التجسيم والتحديد. أما الحضارة الإسلامية، فقد استبعدت النحت والتصوير لأنهما لايلائمان روحها المجردة، وإنما عبر المسلم عن عقيدته بالزخرفة، لأنها خطوط فيها جانب التجريد والمفارقة للجسمية وللمادة.

حول هذه الفكرة التقى كل من شبنغلر وتوينبي، إذ وجدا في مسألة التعاصر ركناً أساسياً في تفسير حركة التاريخ والتعرف على مساره ومغزاه، إذ يمكننا من الكشف عن أحداث الماضي وتجاوز حدود الحاضر للتنبؤ بالمستقبل بشكل دقيق، وبالتالي التعرف على أطوار الحضارات عموماً، وعلى الأطوار التي مرت والتي ستمر بها الحضارة الغربية خصوصاً. ويلتقي توينبي مع شبنغلر حول مسألة (المعاصرة) بين الحضارات قديمها وحديثها، ويقول توينبي حول هذه الفكرة ما يلي: «أما من وجهة النظر الفلسفية فإننا نجد الحضارات جميعاً كانت وما زالت وسوف تظل معاصرة الواحدة مع الأخرى. فهي جميعاً بنت تربة واحدة، وهي جميعاً ترتد الى أصل واحد، وهي جميعاً آخر الأمر ذرية العائلة ذاتها في الجيل ذاته وما الفرق في الأعمار بين الواحدة والأخرى، غير فروق صورية تتناهى في هذا الصغر، بما يتضح عند مقارنتها بالعهد الطويل الذي عاشت خلاله العائلة الانسانية قبل مولد مدينة ما.»(١)

٤- لقد اعتبر شبنغلر أنه لا يمكن فهم سياق التاريخ والتعبير عنه بشكل

(١) توينبي، أرنولد، الحضارة في التاريخ ترجمة: أحمد عصام الدين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦١ م، ص٣٣.

صحيح ، إلا عبر مقولة المصير وما يعنيه شبنغلر بمقولة المصير ، إنما هي حالة القلق الروحي التي تصيب الإنسان من جراء تحدّ خارجي يجعل من بقائه أمراً غير مضمون ، وبتعبير آخر ، شعور الإنسان بقوة إنسانية أخرى تتحداه وتهدد وجوده وفي هذه اللحظة تنتفض الروح للتعبير عن وجودها وللمحافظة على بقائها .

إذاً . . فكرة المصير تقتضي وجود عاملين: «وجود ذات مستقلة لها كيانها وطابعها المستقل ثم وجود أحداث خارجية بينها وبين الذات علاقة تحد في أغلب الأحيان فينشأ نتيجة الالتحام نوع من التفاعل يحدد سلوك الذات لسنوات ، وليس كل حدث يمس المصير ، فهناك أحداث كثيرة لا تمس إلا القشرة السطحية لحياته ، وإنما لابد أن ينفذ الحدث إلى المركز الباطن الذي يشكل جوهر الذات ، حينئذ تكشف الروح عن جزعها إزاء ما يهدد شخصيتها ، جزع مصدره الجهل بالمصير لأن أخص خصائص الزمان استحالة الإعادة ، وما يستحيل عوده يولد في النفس الجزع . »[1]

وحول هذه النقطة أيضاً يلتقي كل من توينبي وشبنغلر ، إذ يعتبر توينبي حركة التاريخ عبارة عن سلسلة من التحديات والاستجابات . وما هذه التحديات إلا ظروف طبيعية قاسية أوضغوط بشرية خارجية ، إذ أنه يعتبر (الظروف الصعبة – لا السهلة – هي التي تستثير في الأمم قيام الحضارات) . فالتحدي إذاً هونقطة التحول الروحي ، وانتقال التحدي الخارجي إلى انفعال داخلي ، أي الإحساس بالمشكلة وانتقالها من مجال المادة إلى مجال الروح التي هي جديرة بتقرير مصيرها من خلال رفض ما هوقائم في العالم الخارجي والعمل على تذليله وفق متطلبات هذه الروح . ولكن ليس كل تحد يقتضي بالضرورة استجابة ناجحة ، بل إن علاقة التحدي بالاستجابة تظهر بإحدى الأشكال الثلاثة التالية:

١ـ تحدٍّ بسيط لايستثير الطرف الآخر ويجعله عاجزاً عن تحقيق الاستجابة المناسبة .

(١) محمود صبحي ، أحمد ، في فلسفة التاريخ ، مرجع سابق ، ص٢٤٥ .

٢ـ تحدٍّ قويّ يعمل على تحطيم روح الطرف الاخر .

٣ـ تحدٍّ معقول مناسب وهووحده الذي يستثير الاستجابة الناجحة .

وبالعودة إلى منهج شبنغلر ، نجد أنه لابد من عوامل خارجية تعمل على استثارة روح تزخر بالقوة الكامنة في داخلها ، فيكون التحدي الخارجي إضافة للشعور بالخطر ، هي العوامل التي تؤدي إلى ميلاد حضارة جديدة تظهر إلى الوجود وتصحوفيها روح جديدة بعد رقاد طويل ، فتشرع هذه الروح الممتلئة بالطاقات الخلاقة ببسط سيطرتها على الواقع الممتلئ بالفوضى والاضطراب ، فتقوم الروح بمحاولة صياغته صياغة جديدة ، تنسجم مع الطابع الخاص لهذه الحضارة. «وتظل هذه الروح تطلق ما لديها من إمكانيات على هيئة تشريع وسياسة ومذاهب دينية وفنون وعلوم مادامت زاخرة بطاقات ذاتية كامنة فيها ، ذلك أن الحضارة روح تكمن فيها القوى الخصبة المتوثبة للتحقيق تخرج إلى الوجود في بيئة خارجية في حالة فوضى مطلقة فتشيع النظام وتطبع ما حولها بطابعها»[1] وكل حضارة برأي شبنغلر ، لابد أن تمر بإحدى الحالات الثلاثة التالية ، إذا ما تعرضت لقوة خارجية أوضغط بشري معاد وهذه الحالات هي:

١– حالة ولادة حضارية جديدة نتيجة استثارة قوى أجنبية معادية .

٢– حالة التشكل الكاذب للحضارة ، وهي حالة تحدث عندما تتلاقى حضارتان ، إحداهما أكثر قوة وأعظم انتشاراً ، والثانية حضارة عريقة ، تمتلك مقومات الإبداع والابتكار ، ولكن تضطر هذه الحضارة الثانية للخضوع للحضارة الأولى مادياً ، ولكن هذا الخضوع ما هوإلا نوع من التكيف الظاهري مع الحضارة الأقوى ، مادامت الحضارة المغلوبة لا تستطيع أن تعبر عن طبيعتها الخاصة ولكن التكيف والتلاؤم أوالتغير الظاهري ، ما هوإلا تغير سطحي ، لا يمس صميم الحضارة بل ، تبقى تتحين الفرصة المناسبة ، حتى تظهر الطاقات

(١) المرجع ذاته ، ص ٢٥٥

الكامنة في أعماقها فمثلاً منطقة شرق البحر المتوسط، انبثقت منها حضارة لها خصائصها الذاتية، وعلى الرغم من السيطرة اليونانية ثم الرومانية، بقيت تحتفظ بخصائصها الذاتيه، وبمجرد ظهور الإسلام استجابت له هذه الحضارة، وبعد أن انحسر نفوذ الحضارتين اليونانية والرومانية في تلك المنطقة نشأت مكانهما الحضارة الإسلامية.

٣- أما الحالة الثالثة.. فتحدث عندما تتلاقى حضارة عريقة قوية قادرة على الإبداع والابتكار مع حضارة لا زالت في المهد، فتقوم الحضارة الأولى بخنق الثانية. ومثال ذلك الحضارة الغربية الحديثة التي قضت على الحضارة المكسيكية وحضارة الهنود الحمر.

وهكذا نرى كيف سعى شبنغلر إلى تفسير مسار التاريخ تفسيراً بيولوجياً، اتسم بكثير من التشاؤم، فقدم آراءه بطريقة فنية، ظهر فيها حدس الفيلسوف أكثر من كونها تحليلاً علمياً دقيقاً. ولقد وجه "سوروكين" النقد إلى شبنغلر وإلى من يقول معه بأن الحضارة تولد، وتنمو، وتزدهر، ثم تضمحل، وأنكر عليهم منهجهم هذا في تفسير الحضارات، إذ رأى "سوروكين" أن الحضارة «.. ماهي إلا تكتل لظواهر اقتصادية، وسياسية، وعلمية، ودينية، وهذه الظواهر هي للإنسانية كلها توجد في مكان ثم تنتقل في مكان آخر»[1]. ولكن يبقى شبنغلر وبرغم من كل الانتقادات التي وجهت إليه، صاحب تأثير كبير في آراء الكثير من المفكرين الغربيين في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، ويأتي على رأس هؤلاء المؤرخ الكبير أرنولد توينبي وكذلك كولن ولسن وهربرت ماركيوز الذين شغلهم مصير الحضارة الغربية وازمات الانسان الاوربي المعاصر.

رابعاً: توينبي في مواجهة شبنغلر

إذا أردنا أن نجري مقارنة بين الفيلسوفين توينبي وشبنغلر، فسنجد أن بينهما أختلافاً كبيراً على الرغم من كل النقاط التي يلتقيان حولها، وعلى الرغم

(١) المطيعي، لمعي، أرنولد توينبي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧م، ص ٢٠.

من تأثر توينبي الشديد بأفكار شبنغلر وخصوصاً فيما يخص أزمات الحضارة الغربية الحديثة، فلقد كان شبنغلر يمثل (الحانوتي) الذي جاء يتلومراسم تأبين الحضارة الأوربية، وهي في الطريق الى القبر. أما توينبي فهوبمثابة الطبيب الذي يبذل قصارى جهده لعلاج المريض الذي يرقد على فراش الموت.

رأى توينبي أن الحضارة الأوربية تحتضر، ورأى شبنغلر أنها ماتت وشبعت موتاً، والحضارة عند شبنغلر، كائن حي يولد وينموويموت.. وإذا ماتت الحضارة فلا بعث لها من الموت. في حين أن توينبي يرى موت الحضارة ليس أمراً حتمياً لا مفر منه، ويقول في ذلك: «.. أن الحضارة اذا تغلبت على التحدي، يمكن أن تمضي في الطريق من جديد، ويمكن أن تنسحب وتعود مرة ثانية، أويمكن أن تتجمد الى أن يشاء الله لها الحياة أوالسكون أوالموت... ولكن الموت ليس حتمياً.»[1] وقد أعطى توينبي دوراً كبيراً للفاعلية الإنسانية في مسيرة الحضارة بدءاً من تكوينها وحتى انحلالها. ورأى أن الإنسان بيده أن ينقذ حضارته من مصير الفناء إذا ابتعد عن الحروب، والتزم بالدين، كما وضحنا ذلك سابقاً.

كان الفيلسوف الألماني شبنغلر الابن الروحي للفيلسوف الألماني (جوته) والأب الروحي للزعيم الألماني النازي (هتلر) أما الفيلسوف الانجليزي توينبي فهوابن انجلترا لا يحب جوته ويكره هتلر.

توينبي ابن الديمقراطية الانجليزية، أما شبنغلر فقد عرف بأفكاره غير الديمقراطية، وعرف بعدم إيمانه بحرية الصحافة، وتقديمه للعمل على الفكر. وقد بالغ شبنغلر في استخدام فكرة التماثل بين الحضارات، وبالغ في استخدام

---

(١) توينبي، أرنولد، **الفكر التاريخي عند الاغريق**، ترجمة: لمعي المطيعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٣، القاهرة، ١٩٩٠ م، ص١٤.

اصطلاح (الحياة والعضوية). أما توينبي فقد آمن بقدرة الإنسان في الرد على التحديات التي تواجهه ومن ثم رأى «إمكانية قيام الحضارات وعودتها بعد انسحابها أي أن الحضارات لاتولد تماماً ولا تموت تماماً»[1]

ومن هنا يتضح لنا لماذا اعتبر توينبي أن الحضارة الإسلامية هي حضارة حية وأنها قادرة على استعادة دورها الحضاري من جديد على الرغم مما يدوعليها من آثار الوهن والضعف وكثرة الأزمات والتحديات التي واجهتها وتواجهها في تاريخها الحديث والمعاصر.

وأخيراً نقول: لقد استطاعت تحليلات توينبي المتفائلة أن تخلق جيلاً من المفكرين والقادة يؤمن بأن القارة العجوز (أوربا) تملك القوة الخلاقة لإنهاض الحضارة.... ويرى هؤلاء أن القوى الخلاقة متوفرة في السياسة الأوربية، وفي الاقتصاد الأوربي، وفي الفنون كالمسرح والسينما والموسيقى، والتقدم الأمريكي وفي التوجهات الديمقراطية والتطلع الى السلام العالمي. فهل تطلع توينبي حقاً الى السلام العالمي وبكل نزاهة وموضوعية أم لا؟ سنرجئ الإجابة عن هذا السؤال حتى الباب الرابع من هذا البحث.

---

(١) المصدر ذاته، ص ١٥.

الفصل الرابع

دانيليفسكي الرائد الروحي لتوينبي

إن الدراسة الموضوعية لمؤرخ ومفكر مثل " أرنولد توينبي " لا تكون كاملة إلا إذا عرفنا أبرز المفكرين الذين تأثر بهم أوالذين اختلفوا معه وانتقدوا أفكاره. ولعل الكم الهائل من المعلومات التي جمعها توينبي عن الحضارات، يجعل منه شخصية هامة في هذا الحقل من المعرفة، ومن ثم فقد أصبح محوراًهاماً للنقاش في موضوع فلسفة الحضارة. والقارئ لتوينبي يجد أنه قد تأثر بشخصيات كثيرة، ولكن بنسب متفاوته، ولعل أهم هذه الشخصيات هي القديس أوغسطين والعلامة ابن خلدون والفيلسوف الألماني شبنغلر، وفي هذا المقام يبرز مفكر رابع يمكننا أن نعتبره الأب الروحي لتوينبي وهوالمفكر الروسي "نيقولاى دانيليفسكي" الذي التقى معه توينبي في فكرته الرئيسية حول الحضارة، واختلف معه في كثير من التفاصيل الأخرى. ونيقولاى دانيليفسكي (١٨٢٢ - ١٨٨٥م) كان موظفاً حاذقاً في الحكومة الروسية، وقد أعد عام ١٨٦٩ م دراسات حول موضوعات متشعبة فيما يخص موضوع الحضارات. ونشر في مجلة (زاريا) سلسلة من المقالات بعنوان "روسيا وأوربا" ونشرت له ترجمة بالفرنسية عام ١٨٩٠م وترجمة بالألمانية عام ١٩٢٠م. والسؤال الذي يطرح نفسه هو. . لماذا يمكن أن نعتبر المفكر "نيقولاى دانيليفسكي" رائداً روحياً لأرنولد توينبي؟ والجواب على ذلك يكمن في أن المبدأ الأساسي لمقالات دانيليفسكي في دراسة الحضارات، يتلخص بالمقولة التالية: (الحضارة

هي الوحدة الحقيقية للدراسة التاريخية) وهذه المقولة، أوهذا المبدأ الأساسي الذي استند عليه دانيليفسكي في دراسته للحضارات. وبعد مضي خمسة وسبعين عاماً أخذ توينبي هذا المبدأ عن المفكر الروسي دانيلفسكي ليجعل منه حجر الأساس في دراسته التاريخيه لموضوع الحضارات، حيث اعتبر توينبي أن الأمة ليست هي الوحدة البسيطة للدراسة التاريخية، بل إن الحضارة هي الوحدة الأساسية والحقيقية للدراسة التاريخية إذاً لقد اقتبس توينبي من دانيليفسكي حجر الزاوية في انطلاقته لبناء صرحه المعرفي بخصوص موضوع الحضارات، ولهذا قلنا إن دانيلفسكي هوالرائد الروحي لتوينبي، كما التقى توينبي مع دانيليفسكي في رفض فكرة وحدة الحضارة، والتي تعني بأنه لاوجود إلا لحضارة واحدة هي الحضارة الغربية. وأما باقي الحضارات. . فما هي إلا توابع تدور في فلك الحضارة الغربية، وقد بين دانيليفسكي رأيه الرافض لهذه الفكرة بقوله: «ليس هناك حضارة واحدة، وإنما هناك طرز من الحضارات لكل منها خصائصها ومميزاتها. والتاريخ البشري في مجموعه لا يسير في خط مستقيم يتبع اتجاهاً واحداً ونزعة بذاتها، وإنما هوفي الحقيقة مكون من حركات مختلفة الاتجاهات تتبع خطوطاً متباينة وتكشف عن وجهات أوقيم كثيرة خلال الطرز المختلفة من الحضارات. ولكل حضارة قيمها الخاصة»[(١)].

ويتفق توينبي مع دانيليفسكي في رفض هذه الفكرة، والتي يرى فيها إجحافاً كبيراً في حق الحضارات العالمية الأخرى وها هوتوينبي «يرفض فكرة وحدة الحضارات التي يرى أنها فكرة أملتها آراء المؤرخين الغربيين الخاطئة التي استمدوها من بيئتهم ومن نظرتهم الخادعة التي أرادوا بها أن يحققوا نظاماً اقتصادياً غربياً ويفرضوه على العالم بأسره طبقاً للنموذج الغربي بالذات، توطئةً لتوحيده سياسياً على النمط الغربي، فالمؤرخون الغربيون ولا سيما المحدثون منهم يرون أن هناك منبعاً أساسياً هوالمنبع الغربي، لذا فهم ينتهون بحكم نظرتهم هذه

(١) عثمان، محمد فتحي، مدخل إلى التاريخ الإسلامي، دار النفائس، بيروت، ط١، ١٩٩٢م، ص ٤٧٦.

إلى وحدة الحضارة العالمية»[1] ولكن وعلى الرغم من اتفاق كلا المفكرين حول المبدأ الأساسي للدراسة التاريخية للحضارات أي اتفاقهما حول منهج الدراسه التاريخية والمتمثل بأن (الحضارة هي الوحدة الحقيقية للدراسة التاريخية) واتفاقهما أيضاً حول دحض فكرة وحدة الحضارة إلا أنهما اختلفا حول الكثير من النتائج التي توصل اليها كل منهما ومن هذه الخلافات نذكر الآتي:

١- كان دانيليفسكي يهدف منذ أبحاثه الأولى الى فصل (الحضارة الروسية) عن (الحضارة الأوربية الغربية) فوضع الحضارة الروسية في تعارض مع الحضارة الأوربية الحديثة وقال في ذلك صراحةً: «ليست الحضارة الأوربية هي الحضارة العالمية بأي وجه من الوجوه. . . وقد نشأت حضارات كثيرة خارج أوربا، وهذا ما فعله الروس، لأن روسيا لا تتبع أوربا فهي ليست جزءاً ولا فرعاً من الحضارة الأوربية»[2] أما توينبي فقد اعتبر أن روسيا هي جزء من الحضارة المسيحية الشرقية الأرثوذكسية التي تضم (روسيا ودول البلقان)، وأنها هي والحضارة المسيحية الغربية التي تضم (أمريكا وأوربا الغربية) قد تولدتا عن الدين المسيحي.

٢- اعتبر دانيليفسكي أن تدهور الحضارة الأوربية قد بدأ مع بداية القرن التاسع عشر، في حين أن توينبي يرى بأن الحضارة الغربية هي الحضارة الوحيدة من بين جميع الحضارات التي مازالت معافاة، ولم تمر في مرحلة الانهيار وإن كان يرى فيها بعض مظاهر الانهيار، ولكنه كان يعتبرها مظاهر عرضية يمكن أن تزول.

٣- اعتقد دانيليفسكي أن صداماً سيقع بين الحضارة الروسية والحضارة الأوربية وأن هذا الصدام سيقع لامحالة، وسوف تخرج الحضارة الروسية

(١) إسماعيل، محي الدين، توينبي منهج التاريخ وفلسفة التاريخ، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨٦م، ص ٤٦-٤٧.

(٢) توينبي، أرنولد، الفكر التاريخي عند الاغريق، مصدر سلبق، ص١٣+١٤.

منتصرة على الحضارة الأوربية. أما توينبي فقد خشي من أن يقع هذا الصدام الذي تنبأ به دانيليفسكي وكان توينبي يرى أنه اذا وقعت حرب عالمية ثالثة بين المعسكر الشرقي بزعامة الاتحاد السوفيتي (السابق) وبين المعسكر الغربي بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية، فإن ذلك سيؤدي الى زوال الحضارتين المسيحيتين الشرقية والغربية، ومع ذلك كان توينبي أقل تشاؤماً وأبعد عن الحتمية التي نادى بها دانيليفسكي بل إن توينبي رسم صورة مشرقة لمستقبل الحضارة الغربية، واعتقد بأنها ستوحد جميع الحضارات تحت لوائها، بما في ذلك روسيا والتي هي برأيه جزء من الحضارة المسيحية الشرقية الأرثوذكسية.

٤- كان دانيليفسكي يرى أن نهاية أي حضارة ما، هي نهاية مطلقة في حين كان توينبي يؤكد أن «اندثار حضارة ما، يحمل في طياته ولادة حضارة أخرى»[(١)]

٥- كان يعتقد توينبي بأن الحضارة هي ثمرة من ثمرات الدين التي تنمو في ظله، ولذلك كان يولي أهمية خاصة للدين في كافة مراحل الحضارة، وخصوصاً في طور نشوئها. أما دانيليفسكي فقد كان على النقيض من ذلك تماماً، فهولم يطابق بين الحضارة والدين، معتبراً أن الدين فوق المجتمع بمعنى أنه جعل للدين مكانة أعلى وأكبر من مجتمع بعينه إذ أنه، برأيه، يمكن لمجتمعات مختلفة اقصادياً وثقافياً وسياسياً أن تدين بدين واحد، فالمسلم مثلاً يبقى مسلماً بغض النظر عن درجة تطور المجتمع الذي ينتمي إليه.

٦- اعتقد توينبي بوجود إحدى وعشرين حضارة عالمية، ظهرت على مسرح التاريخ الإنساني في حين أن دانيليفسكي اعتقد بوجود ثلاث عشرة حضارة فقط.

هذه فيما نعتقد هي أهم الأفكار التي اختلف حولها كلا المفكرين توينبي

---

(١) Arnold. J. Toynbee .**Civilization On Trial** . Oxford University Press . London . 1956 . pp.24

ودانيليفسكي ومع ذلك يبقى للمفكر الروسي الأثر الكبير في منهج توينبي التاريخي. ولعل هذه الشخصيات الأربع التي ذكرناها سابقاً هي التي كان لها اليد الطولى في التأثير بتفكير توينبي، ولكن هذا لا يعني بأنه لم يتأثر بشخصيات فكرية أخرى، ولكن كما قلنا سابقاً، كان تأثره بها بدرجة أقل، ومن هذه الشخصيات نذكر الفيلسوف الألماني "جورج هيغل " (١٧٧٠-١٨٣١م) وعالمي النفس "كارل يونغ" و"ألفريد أدلر"، وسنبين تأثيرهم فيه في المكان المناسب في الأبواب التالية من هذا البحث.

الباب الثاني

"نظرية التحدي والاستجابة"

الفصل الأول

الجانب النقدي في نظرية توينبي

أولاً: نظرية وحدة الحضارة

أ- وهم حب الذات

ب- وهم الشرق الراكد

ج- وهم التقدم كحركة تلتزم خطاً مستقيماً

ثانياً: نظرية الأجناس

ثالثاً: نظرية البيئة الطبيعية

تعتبر نظرية التحدي والاستجابة، إحدى أهم النظريات المعاصرة في فلسفة التاريخ، وهي النظرية التي أسسها توينبي، ودرس في ضوئها الحضارات قديمها وحديثها.

وقبل أن نتناول الأفكار الرئيسية لهذه النظرية، والتي تمثل جانب ((التأسيس والبناء))، فإنه حري بنا أن نعرض الانتقادات التي وجهها توينبي للنظريات السابقة عليها في دراسة التاريخ، والتي تمثل جانب ((النقد والهدم)). لذلك فإن عرضنا لفلسفة التاريخ لدى توينبي، سيتناول فلسفته بشقيها النقدي (الهدم) والتأسيسي (البناء)، واللذين يشكلان بمجموعهما فلسفته في التاريخ. فما هي إذاً الانتقادات التي وجهها توينبي للنظريات السابقة عليه في دراسة التاريخ؟

لقد سعى توينبي إلى تعرية الأسس التي ارتكزت عليها بعض النظريات الغربية في دراستها للتاريخ، والتي سيطرت على معظم المؤرخين والمفكرين الغربيين، تحت تأثير محيطهم السياسي والاقتصادي والاجتماعي، ومن أهم النظريات التي انتقدها توينبي نذكر ما يلي: نظرية وحدة الحضارة ونظرية الأجناس ونظرية البيئة الطبيعية.

الجانب النقدي من نظرية توينبي:

أولاً: نقد نظرية وحدة الحضارة

عمل توينبي على تفنيد نظرية وحدة الحضارة، والتي تعني أنه لا وجود إلا لحضارة واحدة فقط، هي الحضارة الغربية، وإن كل ما قدمته الأمم السابقة من إنتاجات فكرية وإنجازات مادية، ما هي إلا روافد تصب في نهر الحضارة الغربية، أوتوابع تدور في فلكها. وقد صاغ هذه النظرية مؤرخون غربيون تحت تأثير محيطهم الاجتماعي، وهي برأي توينبي، وهم راجع إلى سيادة الحضارة الغربية في المجالين الاقتصادي والسياسي كما أن لهذه الفكرة برأيه ثلاثة جذور هي:

أ: وهم حب الذات

ويرى توينبي أن هذا الوهم أمر طبيعي إلى حد ما ، «وجماع ما يجب قوله هنا إن الغربيين ليسوا ضحاياه الوحيدين ، إذ عانى اليهود كثيراً من وهم أنهم ليسوا شعباً مختاراً فحسب ، لكنهم الشعب المختار الأوحد بين الشعوب .»[1] ولذلك نجدهم يطلقون على غيرهم من البشر لفظ (الأميين)، كما أطلق اليونانيون على غيرهم من الشعوب لفظ (البرابرة) ، والغربيون يطلقون على من سواهم لفظ (الوطنيين) .

ب: وهم الشرق الراكد:

وهووهم قائم على أسس ودراسات غير موضوعية من وجهة نظر توينبي ، ومرد ذلك ، برأيه ، عائد «إلى أن الشرق الذي يعني هنا أي بلد واقع بين مصر والصين ، كان وقتاً ما متقدماً على الغرب كثيراً ويبدوالآن متخلفاً عنه بمراحل ومن ثم فبينما كنا نتحرك كان الشرق راكداً»[2]

إذاً . . ركود الشرق في مراحل معينة من التاريخ ، لا يعني ركوداً دائماً ، فالغرب أيضاً ، مر بمراحل من الركود مشابه للشرق .

ج: وهم التقدم كحركة تلتزم خطاً مستقيماً

وهذا الوهم يعتبره توينبي أنموذجاً لذلك الميل إلى المغالاة في التبسيط الذي يظهره العقل البشري في كافة أوجه نشاطه ، ومثله تقسيم التاريخ إلى أطوار (قديم ووسيط وحديث)، وهذا التقسيم برأيه خاطئ، لأنه أشبه ما يكون بالجغرافي الذي يؤلف كتاباً في الجغرافيا يسميه جغرافيا العالم ، ثم يتبين بفحصه أنه جميعه يتحدث عن حوض البحر الأبيض المتوسط وأوربا ، ولم يتناول فيه بقية مناطق العالم .

(١) توينبي ، أر نولد ، مختصر دراسة للتاريخ ، الجزء الأول ، ترجمة: فؤاد محمد شبل ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٦٠م ، ص٦١ .

(٢) المصدر ذاته ، ص ٦٢ .

وخلافاً لفكرة وحدة الحضارة، فقد توصل توينبي من خلال دراسته للتاريخ إلى وجود إحدى وعشرين حضارة، (والحضارة الإسلامية إحداهن)، حيث ساهمت كل واحدة من هذه الحضارات بنصيب من تطور البشرية وارتقائها.

ثانياً: نقد نظرية الأجناس

يرى توينبي أن المفاهيم التي تستند إليها هذه النظرية، مفاهيم بعيدة كل البعد عن الموضوعية، فأصحاب نظرية الأجناس، يرون أن هناك مجموعة من الصفات الوراثية المميزة، تنتقل عبر الجينات الوراثية من الآباء إلى الأبناء. ويلتقي دعاة هذه النظرية حول نقطة جامعة لهم، مفادها أن التفوق الفكري، مقترن بلون البشرة، فالسلالة ذات البشرة البيضاء والشعر الأشقر (الإنسان النوردي) أو الوحش الأشقر، على حد تعبير الفيلسوف الألماني «نيتشه»، هي السلالة الأكثر قدرة على التفكير، وبالتالي الأقدر على صنع الحضارات، لما تمتلكه من تفوق فكري وروحي، ورثته عن آبائها وأجدادها. ولكي يهدم توينبي هذه المزاعم، استعان بنتائج أصول السلالات البشرية، فتوصل إلى أن علماء أصول السلالات البشرية، يقسمون الرجال البيض حسب صفاتهم البدنية، إلى ثلاثة أجناس، بيضاء أسموها الجنس الألبي، والجنس النوردي، وجنس البحر الأبيض المتوسط؛ ويوضح لنا كيف أن كلاً من هؤلاء قد أسهم في بناء العديد من الحضارات فلقد أسهم النورديون في خمس حضارات هي: الهندية والهلينية والحضارة الغربية والمسيحية الأرثوذكسية الروسية وربما الحيثية، وأسهم الألبيون في سبع وربما في تسع حضارات هي: السومرية، الحيثية، الهلينية، الغربية، المسيحية الأرثوذكسية الأصلية والفرع الروسي منها والإيرانية وربما المصرية والمينوية، وأسهم سكان البحر الأبيض المتوسط في عشر حضارات هي: المصرية والمينوية والسورية والغربية والهلينية والمسيحية الأرثوذكسية الأصلية والإيرانية والعربية والبابلية والسومرية.

أما بالنسبة لتقسيمات الأجناس البشرية الأخرى، كما أقتبسها توينبي من علماء السلالات البشرية، فقد أسهم الجنس الأسمر (ويعني الشعوب الرافيدية

في الهند والملاويين في إندونيسيا) في اثنتين، هما الحضارة الهندية والهندوكية. وأسهم الجنس الأصفر في ثلاث حضارات هي: الصينية، وفي حضارتي الشرق الأقصى، وهما الحضارة الأصلية في الصين، والفرع في اليابان منها، أما الجنس الأحمر في أمريكا، فقد ساهم وحده في الحضارات الأمريكية الأربع[1] أما العناصر السوداء، فهي وحدها التي لم تسهم حتى الآن مساهمة فعلية إيجابية في أية حضارة.

وقد توصل توينبي بعد الاطلاع على هذه النتائج وإجراء المقارنة فيما بينها إلى عدة نتائج مفادها، أنّ ثمة شعوباً كثيرة لم تسهم ببناء أية حضارة، مثلها مثل الشعوب السوداء، وكذلك فإن نصف الحضارات قائمة على أساس مساهمات أكثر من جنس واحد، وكذلك فإن النورديين لم يكونوا أكثر إسهاماً من غيرهم في بناء الحضارات، وهذه الاستنتاجات التي قدمها توينبي تؤكد لنا رأيه بخطأ نظرية الأجناس، وبأنه لا أساس فيها للصحة أبداً.

«وهذا يعني أنه ليس هناك ما يبرر تلك النظرية بأن جنس ما هوالذي سبب الانتقال من البدائية إلى الحضارة أونقل العالم من الثبات إلى الحركة الدافعة، في جزء من أجزاء العالم منذ زمن يرجع إلى ستة آلاف سنة»[2]

ثالثاً: نقد نظرية البيئة الطبيعية

زعم أصحاب هذه النظرية أن نشوء الحضارات يعود إلى علة رئيسية واحدة، هي البيئة، فالبيئة السهلة ذات المناخ الملائم للزراعة والاستقرار، والتي تتوفر فيها المياه ومصادر الرزق، هي البيئة المناسبة، وهي السبب المباشر والوحيد الذي يستحث الأمم على بناء الحضارات وتطويرها، في حين أن البيئة الصعبة تقف عقبة في طريق ولادة الحضارات ونموها.

---

(١) قصد توينبي الحضارات الأمريكية القديمة وهي حضارات الآزتك والآنكا والمايا والمكسيكية.
(٢) النشار، مصطفى، فلاسفة أيقظوا العالم، دار قباء، القاهرة، ط٣، ١٩٩٨م، ص٣٦٤.

أما توينبي فقد سعى إلى إثبات خطأ هذه النظرية، من خلال استقرائه لمجموعة من الحضارات في مناطق مختلفة من العالم، ومقارنته ببيئاتها الطبيعية المتباينة، وتوصل من ذلك إلى خطأ هذه النظرية، ورأى أنه ليس من الضروري أن تكون البيئة السهلة سبباً في انبثاق الحضارة إلى حيز الوجود، وضرب عدة أمثلة ليبرهن على صحة ما ذهب إليه، «إذا كان نهر النيل علة الحضارة المصرية القديمة، فإنه يجب أن تنشأ الحضارات في بيئات من الطراز النيلي، وإذا كانت حضارة ما بين النهرين تؤكد ذلك، فإن عدم قيام حضارات في وادي الأردن، تدحضها، وإذا كانت بيئة الأمازون قد أنتجت الحضارة الأنديانية فإنه في نفس خط العرض ونفس الظروف البيئية غابات حوض الكونجو حيث لم تقم حضارة، والحضارة الصينية سليلة النهر الأصفر، ولكن حوض الدانوب، مع التشابه في المناخ والتربة، قد اخفق في إنجاب حضارة»[1]

وجماع القول إننا لانستطيع أن نعتبر عامل البيئة بمفرده سبباً لنشوء الحضارات، وربما يكون شرطاً لازماً ولكنه غير كاف، ولكن توينبي، يذهب إلى ما هوأبعد من ذلك، حيث أنه يقف على الطرف النقيض من نظرية البيئة، ويعتبر أن الظروف الصعبة لا السهلة، هي التي تستحث الإنسان على صنع الحضارات، كما أن رقة العيش والظروف السهلة، تقف حائلاً في وجه قيام الحضارات. ويؤكد توينبي خطأ ما قاله هيرودوت قديماً «إن مصر هبة النيل»، ويرى أن الحضارة المصرية هي هبة المصريين الذين صنعوها، فدلتا النيل كانت مغطاة بالمستنقعات والأدغال والإنسان المصري القديم هوالذي استصلحها وعدلها ليقيم عليها حضارته.

والآن وبعد أن تعرفنا على الجانب النقدي لفلسفة توينبي في التاريخ بقي أن نعرض الجانب التأسيسي المتمثل بنظريته «التحدي والاستجابة»، والتي درس حركة التاريخ على إيقاعها.

---

(١) محمود صبحي، أحمد، في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص ٢٦٩.

الفصل الثاني

الجانب الإيجابي

"نظرية التحدي والاستجابة"

أولاً : الأبوة والبنوة

ثانياً: المدنية المقابلة للبدائية

ثالثاً: أوقات الاضطراب

رابعاً: البروليتاريا الداخلية

خامساً: البروليتاريا الخارجية

سادساً: الدولة العالمية والكنيسة العالمية

سابعاً: المجتمعات التي كانت متمدينة ثم بادت أوتحجرت

تقوم نظرية التحدي والاستجابة على مجموعة من الأفكار الرئيسية نرى من المناسب عرضها بشيء من الإيجاز الأمر، الذي قد يمكننا من امتلاك مادة أولية، من شأنها أن تيسر سبل الانطلاق في بحث هذه النظرية، وهذه الأفكار هي التالية:

أولاً: فكرة الأبوة والبنوة

وتعني هذه الفكرة أن بعض الحضارات وليدة حضارات أخرى، سابقة عليها، وبناء على ذلك، يرى توينبي أن الحضارة الغربية الحديثة، هي وليدة الحضارة الهلينية (اليونانية والرومانية)، وكذلك الحضارة الإسلامية هي نتاج اندماج المجتمعين العربي والإيراني، وهما بدورهما وليدا المجتمع السورياني.

ومع ذلك فإن هذه الفكرة ليست قاعدة عامة تنطبق على كل الحضارات، حيث يرى توينبي أن هناك بعض الحضارات لا تنتمي بالبنوة إلى حضارات أخرى، كما أن هناك بعض الحضارات لا تجد من يأخذها كأب، ويقدم لنا توينبي مثالاً على ذلك، الحضارة المصرية القديمة، التي لم يكن لها أباء كما لم يكن لها أبناء «ليس للمجتمع المصري سلف ينتسب إليه، كم أن ليس له خليفة»[١]

وإذا وقفنا عند هذه الفكرة، فسنجدها فكرة عامة ينقصها الكثير من الدقة، فعلى الرغم من إقرارنا بأهمية التفاعل بين الحضارات، وأخذ الحضارات اللاحقة من الحضارات السابقة، إلا أنه يبقى لكل حضارة خصوصية معينة، وسمات خاصة تنفرد وتتميز بها عن غيرها من الحضارات، كما أن لكل حضارة طابعها الخاص الذي تطبع به كل المنجزات الحضارية (المادية والمعنوية) المتولدة في ظل هذه الحضارة.

وإذا سلمنا برأي توينبي القائل: إن العامل الأساسي لنشوء الحضارات

---

(١) توينبي، أرنولد، مختصر دراسة للتاريخ، الجزء الثالث، ترجمة: فؤاد محمد شبل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط١، ١٩٦٤م، ص ٣+٤.

هو الدين، فإن ذلك من شأنه أن يضعنا أمام مجموعة من الإشكاليات، يمكننا أن نجملها في الأسئلة التالية:

ما علاقة اندماج المجتمعين العربي والإيراني في تشكيل الحضارة الإسلامية؟

ثم كيف يمكن أن تكون الحضارة الإسلامية وليدة المجتمع السورياني؟

والواقع أن توينبي لم يجب عن هذه الأسئلة بشكل واضح وجلي، بل إنه ترك الفكرة مبهمة يكتنفها اللبس والغموض، ولتفكيك هذه الإشكاليات نقول: إن الحضارة الإسلامية، قامت على أساس الشريعة الإسلامية، وهي بدورها طبعت بطابعها الخاص كل المنجزات المادية والفكرية التي نشأت ونمت في جنباتها، ويستوي في ذلك ما اقتبسته من الحضارات السابقة عليها، أوما أبدعته وأنجزته يد أبنائها عبر تاريخها الطويل.

ولكن هذا لا يعني بحال من الأحوال، أن الحضارة الإسلامية، كانت منغلقة على ذاتها، أوأنها لم تتفاعل مع الحضارات الأخرى، كما أنه لا ينكر استفادتها من بعض المنجزات العلمية والتقنية، مما أنتجته الحضارات السابقة عليها، كالحضارة اليونانية والصينية والهندية، وكذلك الحضارة الفارسية والمصرية القديمة وحضارة بلاد الرافدين. ولكن يبقى استقبال الوافد من العلوم والمعارف، يتم بناءً على ما تسمح به البنية الفكرية والاجتماعية للحضارة، أوالمجتمع المستقبل. لقد تصور بعض المؤرخين أن الحضارة الإسلامية، قد أخذت عن الحضارة اليونانية، ثم عادت لتسلم الحضارة الغربية الحديثة ما كانت قد اقتبسته من أسلافهم، وكأن دور الحضارة الإسلامية هوفقط حفظ العلوم والمعارف اليونانية، ثم نقلها للحضارة الغربية. والواقع إن هذه نظرة سطحية إلى مسار التاريخ، وذلك لأن انتقال أي مظهر من مظاهر حضارة ما إلى حضارة أخرى، يقتضي عملية معقدة من التحويل متمثلة في هضم وتمثل وإعادة إنتاج

هذا المظهر، وبالتالي لم يعد ممكناً الحديث عن تأثير حضارة بحضارة أخرى على نحو يفيد أن الثانية قد نقلت تراث الأولى، وذلك لأنه إذا اقتبست مظهراً لحضارة أخرى، فلا بد من أن تتمثل هذا المظهر كي تحيله إلى طبيعتها، ومن ثم إعادة إنتاجه من جديد، وبذلك يحمل طابع الحضارة التي أعادت إنتاجه، فيغدو منتجاً حضارياً جديداً.

وبالنسبة للحضارة الإسلامية، كان يتم استقبال الوافد المعرفي بناءً على ما يسمح به الدين الإسلامي على الأقل في القرون الثلاثة الأولى. فمثلاً نقل وترجم العرب المسلمون علوماً كالطب والكيمياء والرياضيات والفلك والجغرافيا، وغيرها من العلوم الأخرى، التي لا تتعارض مع العقيدة الإسلامية، ولكن هذه العلوم لم تبق على حالها، بل طوروها وأضافوا إليها، حيث أنهم وجدوا فيها حاجة ماسة لتشييد بنيانهم المعرفي والحضاري. ولكننا نجد في المقابل أنهم لم يأخذوا على سبيل المثال فن المسرح المشهور لدى اليونان، ولم يترجموا الأساطير اليونانية، أوالعقائد الوثنية، وكذلك الحال بالنسبة لفن العمارة والنحت، ولم ينقلوا التشريعات والقوانين الرومانية، وذلك لأنها لا تتناسب وجوهر العقيدة الإسلامية، بل إن العرب المسلمين اكتفوا بالقرآن الكريم والسنة النبوية فيما يخص جانب العقائد والتشريعات والقوانين. حتى الفلسفة، فإنها لم تظهر في القرون الأولى من عمر الحضارة الإسلامية، وعندما ترجمت كتب المنطق والفلسفة، فقد استخدمت على الأقل في البداية كحاجة للدفاع عن الدين الإسلامي، في الوقت الذي اتسعت فيه الخلافة الإسلامية، ودخل فيها شعوب وأمم كثيرة، أتوا بمعتقدات وآراء شتى، وهذا هوأحد أهم أسباب نشوء علم الكلام، والذي عرفه ابن خلدون في مقدمته بأنه: «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعين المنحرفين في الاعتقادات»[1] وأما بالنسبة للمجتمع الإيراني، فهولم يندمج بالمجتمع العربي الإسلامي بكل ما يحمله من

---

١) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، مرجع سابق، ص ٣٦٤.

أديان ومعتقدات سابقة، وإن كان لم يتخلص من كل إرثه الفكري والعقائدي بشكل كامل، وشأنه في ذلك شأن أغلب البلاد غير العربية التي دخلت ضمن الخلافة الإسلامية، والتي أصبحت جزءاً منها، وهذا لا يعني أننا نقلل من شأن ما قدمته تلك المجتمعات من منجزات فكرية ومادية، والتي كان لها دور هام في بناء الحضارة الإسلامية. وكذلك الحال بالنسبة للمجتمع السورياني، فإن كان بعض العرب ينتسبون بالبنوة البيولوجية (النسب) للمجتمع السورياني، فهذا لا يعني أنهم ينتسبون لهم بالبنوة الحضارية.

وإن كان المجتمع السورياني قد أصبح فيما بعد ظهور الإسلام، ينتسب للحضارة الإسلامية، وهذا يشمل الأفراد الذين دخلوا في الإسلام، أوالذين بقوا على دينهم على حد سواء.

فالقسم الأول قدم الكثير للحضارة الإسلامية بوصفهم أصبحوا أفراداً من هذه الحضارة، لهم ما لأفرادها، وعليهم ما عليهم. أما القسم الثاني، فقد عملوا داخل الحضارة الإسلامية أعمالاً لا تنكر، كالترجمة (ترجمة الكتب اليونانية إلى السريانية ومن ثم إلى العربية)، وكذلك كان لهم دور في العلوم النظرية والتطبيقية، سواء فيما ترجموه أوأبدعوه.

وجماع القول إن كل ما أنتجه العرب المسلمون أوالعرب من غير المسلمين، أوالمسلمون من غير العرب داخل الحضارة الإسلامية، هوروافد تصب في نهر الحضارة الإسلامية، وبذلك يكون الكل أبناء للحضارة الإسلامية بالمعنى الحضاري للكلمة. بغض النظر عن أثنياتهم أوأديانهم أوأجناسهم أوأعراقهم.

ثانياً: فكرة المدنية المقابلة للبدائية

تقوم هذه الفكرة في رأي توينبي على أساس أن المجتمع هووحدة الدراسة التاريخية القابلة للفهم، والمجتمع إما أن يكون مجتمعاً بدائياً أومتمدينا. وقد

رأى توينبي أن وحدة الدراسة التاريخية، هي دراسة لمجموعة من البشر يطلق عليها اسم المجتمع. وبعد دراسته لمجموعة كبيرة من المجتمعات القديمة والحديثة وإجراء مقارنة فيما بينها، وجد أن المجتمعات البدائية أكثر عدداً من المجتمعات المدنية (الحضارية)، وأقدم وجوداً، حيث أن عمر الحضارات برأيه، لا يزيد عن ستة آلاف سنة، في حين أن هناك مجتمعات بدائية ترجع إلى ثلاثمئة ألف سنة، وتتصف المجتمعات البدائية بصغر المساحة الجغرافية، وقلة عدد السكان، وقصر أجلها، إذ غالباً ما تكون نهايتها على يد مجتمع آخر متمدين أو متبربر.

أما المجتمعات المتمدينة (الحضارية) فهي أقل عدداً من المجتمعات البدائية وأوسع مساحة، وأكثر سكاناً من المجتمعات البدائية. «ولو استطعنا إجراء تعداد لأفراد الحضارات الخمس التي لا تزال حية إلى وقتنا هذا، لكان من المحتمل أن نجد كل مجتمع من مجتمعاتنا الهائلة، يضم وحده عدداً من البشر أعظم مما ضمته المجتمعات البدائية كلها معاً، منذ انبعاث الجنس البشري.»[1] وقد خلص توينبي بعد دراسته للمجتمعات إلى وجود إحدى وعشرين حضارة اندثرت جميعها، ولم يبق منها سوى خمس حضارات هي:

١- الحضارة المسيحية الغربية (دول أوربا الغربية وأمريكا)

٢- الحضارة المسيحية الشرقية (روسيا ودول البلقان)

٣- الحضارة الإسلامية (العربية والإيرانية)

٤- الحضارة الهندية (الهندوكية وبوذية الهينايانا)

٥- حضارة الشرق الأقصى (اليابان وكوريا).

ثالثاً: فكرة أوقات الاضطراب

ويعني توينبي بفكرة أوقات الاضطراب، الفترة الفوضوية التي تأتي بين

(١) توينبي، أرنولد، مختصر دراسة للتاريخ، الجزء الأول، مصدر سابق، ص٥٩.

تآكل أحد المجتمعات وقيام مجتمع آخر، وفق مفهوم الأبوة والبنوة. ومن أبرز الأمثلة على هذه الفترة، العصور الوسطى المظلمة التي تقع بين وفاة الهلينية، وقيام مجتمع غرب أوربا المسيحي، وهذه الفترة التي بلغ فيها العجز الهليني أقصى مداه، فلما زحفت جحافل البرابرة على هذا العالم وجدوه جثةً هامدة تماماً. ويشير توينبي هنا إلى الفترة التي تلت غزوالقبائل الجرمانية لروما.

إذاً هذه الفكرة تعبر عن المرحلة الفاصلة ما بين اندثار حضارة ما تمثل الأب، وبين ولادة حضارة أخرى، هي الابن الشرعي للحضارة السابقة عليها. ولكن هذه الفترة قد تطول أوتقصر، أي قد تطول فترة احتضار الأب، ريثما تبلغ الحضارة الابن مرحلة الولادة أوقد تقصر، وفي مثالنا السابق طالت مرحلة الاحتضار.

ولعله من المفيد أن نعلم أنه عندما تفقد «الفئة المبدعة» صانعة الحضارات حسب نظرية توينبي قدرتها على الإبداع، تتحول إلى صنع الإمبراطوريات (الدولة العالمية) وذلك عن طريق الحروب والتوسع الجغرافي على حساب الدول المجاورة، وذلك لتغطية عجزها وفشلها عن تقديم الاستجابات المناسبة للتحديات التي تواجه مجتمعاتهم. وهنا يعاني المجتمع من الانحدار بشكل فعلي، ويتفق ذلك مع حدوث (عصر اضطرابات) أوقيام دولة عالمية، وكلاهما يعتبران مظهرين من مظاهر التفكك والانحلال. وليس السبب بعيداً عن الاهتداء إليه. إذ تبرز عصور الاضطرابات، النزعة الحربية التي تعني انحراف الروح البشرية إلى مسالك التدمير المتبادل. والقاعدة أن يغدوأعظم المحاربين نجاحاً، هوالمؤسس لدولة العالمية. ومن ثم يجيء التوسع الجغرافي، نتيجة للنزعة الحربية.

ويرى توينبي أن الدراسات تظهر أن النزعة الحربية هي أكثر عوامل انحطاط الحضارات شيوعاً في غضون أربعة آلاف سنة التي شهدت تحلل عشرين حضارة أوما يقاربها مما أمكن تسجيله إلى وقتنا الحاضر.

وإذا أردنا أن نعاين فترة الاضطراب التي عاشتها الحضارة الإسلامية في ضوء نظرية التحدي والاستجابة فإننا سنجدها متمثلة في المرحلة التي سبقت ظهور الحضارة الإسلامية على مسرح التاريخ «إذ كانت استجابة الحضارة السوريانية على غزوالاسكندر بعد ثلاثة قرون متمثلاً في قيام المسيحية، وكانت هذه الاستجابة سليمة، غير أن المجتمع السورياني لم يستطع أن يتخلص من التحدي الهيليني. لقد حاول الاستجابة مراراً، وكانت محاولاته تتخذ دائماً مظهر حركة دينية تصارع الهيلينية، غير أنه كان ثم اختلاف أساسي بين استجاباته الأربع، وبين استجابته الأخيرة. فقد أخفقت جميع الاستجابات الزرادشتيه واليهودية والنسطورية واليعاقبة، ولم تنجح غير الاستجابة الإسلامية وحدها.»[1]

ولكي نسلم بفكرة توينبي هذه حول فترة الاضطرابات التي عانتها الحضارة الإسلامية قبل ميلادها، يفترض منا أن نسلم بفكرة (الأبوة والبنوة)، أي أن نعتبر الحضارة الإسلامية تنتسب بالبنوة للمجتمع السورياني، وقد ناقشنا هذه الفكرة سابقاً.

رابعاً: فكرة البروليتاريا الداخلية

ويقصد توينبي بالبروليتاريا الداخلية عامة الشعب الذي يشكل الطبقة المحرومة من حقوقه الشرعية، والذين لا يشعرون بأي انتماء إلى مجتمعهم، اللهم إلا بأجسادهم فقط. وهذا ما يدفعهم للخروج عن مجتمعهم، وقد يقدر لهم أن يصبحوا العنصر المهيمن على هذا المجتمع. وخير مثال على ذلك، الجماعة المسيحية التي ظهرت في وسط المجتمع الهليني وقت أفول شمس الهلينية.

«. . . والبروليتاريا الداخلية في حالة الهلينية هي الكنيسة المسيحية التي جعلت تتكون من تحت الأرض، حتى قدر لها أن تبتلع الإمبراطورية كلها. وأصل هذه الكنيسة، نفر من المبشرين الوافدين من الشرق، ومن جماعة العبيد

(١) محمود صبحي، أحمد، في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص ٢٨٦.

وصيادي السمك، وهم من بين الجماعات التي كان الاسكندر المقدوني، قد أخضعها لسلطان الهلينية»[1]

وقد تكونت هذه البروليتاريا الداخلية للمجتمع الهليني من ثلاثة عناصر هي: أعضاء من المجتمع تشعر بالحرمان، وأعضاء من حضارات أخرى، وجنود مستغلة تشعر بالاضطهاد. ويقول توينبي في ذلك: «ففي غضون ما يسمى اصطلاحاً «بالرقاد العميق» (الممتدة من حوالي ٣٧٥ إلى ٦٧٥ ميلادية) والتي تتوسط فترة تفكك الإمبراطورية الرومانية، والانبعاث التدريجي للمجتمع الغربي من الفوضى، أخذ ضلع (إشارة إلى خلق حواء من ضلع آدم) من جنب المجتمع القديم، وصنع منه العمود الفقري لكائن جديد من نفس النوع.»[2]

إذاً لقد انبعث مجتمع جديد تحت تأثير اندفاع الكنيسة تجاه الحدود الرومانية. أما بالنسبة للحضارة الإسلامية فإنه توجد جماعات كثيرة تمثل البروليتاريا الداخلية، أهمها الزنج الذين كانوا يجلبون لكسح السباخ في جنوب العراق، وقد قاموا بثورة عرفت ((بثورة الزنج)) في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي).

بقي علينا أن نميز بين البروليتاريا كما عبر عنها توينبي، وبين البروليتاريا من منظور «كارل ماركس». وبالمقارنة بين مفهوم البروليتاريا لدى كلا الفيلسوفين نجد أن أرنولد توينبي يستخدم لفظ البروليتاريا للدلالة على الطبقة الدنيا من المجتمع في المدن والأرياف، والتي يقوم أفرادها بأدنى الأعمال البدنية، وأكثرها تطلباً للجهد والمعاناة مع قلة الأجر، وسوء الحال، وتتألف هذه الفئة من الناس، من الأجانب المهاجرين إلى الدولة أو المستجلبين من خارجها للقيام بهذه الأعمال،

---

(١) عبيد، اسحق، معرفة الماضي من هيرودت إلى توينبي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١م، ص ١٢٣.

(٢) توينبي، أرنولد، مختصر دراسة للتاريخ، الجزء الأول، مصدر سابق، ص ١٧.

ويدخل في هذه الفئة النازحون من الأرياف إلى المدن التماساً للرزق، وأبناء المدن المعدمين، وتعمل هذه الفئة في تنظيف الشوارع والمجاري وتنظيف المستنقعات وحمل الأثقال.. الخ، وهذه الفئة حاقدة على المجتمع الذي تعيش بين ظهرانيه، ومستعدة دائماً للوثوب عليه، وتحطيم ما تستطيع تحطيمه فيه، كلما سنحت لها الفرصة بذلك. هذه هي البروليتاريا الداخلية كما يراها توينبي. أما «كارل ماركس» فإنه«يوسع نطاقها لتشمل عمال المناجم والمصانع وكل من يبيع عمله رخيصاً في سوق العمل»[1] والفارق الجوهري يكمن في أن مفهوم البروليتاريا لدى توينبي يعني عامة الشعب في مقابل الأقلية الحاكمة سواء كانت هذه الأقلية مبدعة أومسيطرة، والفارق بين البروليتاريا والأقلية الحاكمة هوفارق قائم على أساس روحي وفكري في حين أن البروليتاريا في مواجهة الرأسماليين عند ماركس قائمة على أساس الفارق في الملكية.

وخلاصة القول: إن البروليتاريا الداخلية برأي توينبي تظهر إلى الوجود كحركة منشقة عن الأقلية المبدعة، التي كانت الجماهير (اي البروليتاريا الداخلية) مفتونة بها، وتابعة ومقلدة لها، وتمجدها وتعظمها وعندما تعجز الأقلية المبدعة عن الاستمرار في الإبداع، وتتحول إلى فئة مستبدة مسيطرة، فإن ذلك يؤدي إلى تقسيم المجتمع إلى ثلاث فئات متصارعة هي التالي: فئة مستبدة مسيطرة، وفئة البروليتاريا الداخلية، وفئة البروليتاريا الخارجية. وهذا ما يحدث في طور انهيار الحضارة، والفرق بين البروليتاريا الداخلية والبروليتاريا الخارجية، هوان البروليتاريا الداخلية، تنبع من داخل المجتمع بخلاف البروليتاريا الخارجية التي تنشأ من خارجه.

خامساً: فكرة البروليتاريا الخارجية

وبالمثل فإن البروليتاريا الخارجية تبرز للوجود مع بدء انهيار الحضارة، وذلك عندما يحدث الانشقاق ما بين البروليتاريا الداخلية والأقلية المسيطرة في حضارة آلت إلى الزوال. ويصبح المكون الاجتماعي للحضارة الآيلة للانهيار كالتالي:

---

(١) مؤنس، حسين، الحضارة، سلسلة عالم المعرفة، العدد (١)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٧٨م، ص ٢١٩.

١- أقلية مستبدة ومسيطرة فقدت قدرتها على الإبداع، وأصبحت تحكم بالحديد والنار.

٢- بروليتاريا داخلية مقموعة وذليلة، ولكنها تتحين الفرصة للثورة كالنار تحت الرماد.

٣- بروليتاريا خارجية، انشقت عن المجتمع، وتقاوم الاندماج فيه، وتتحين الفرصة للغزو.

ويضرب لنا توينبي مثالاً على البروليتاريا الخارجية «... حركة هجرة الشعوب المتبربرة التي كانت تهيم على وجهها وقت احتضار الحضارة الهلينية، ومن أمثلة هذه الشعوب القبائل الجرمانية... التي كانت خاضعة لسلطان الحضارة اليونانية والرومانية (الهلينية)، ثم تحركت فوصلت وقت وفاة الحضارة الهلينية، ثم أقامت لنفسها ممالك على نفس التربة الهلينية»[1]

إن التفسير لأسباب وجود البروليتاريا الخارجية واجتياحها الحدود الرومانية، يسوقه أرنولد توينبي في أنه عندما تتوقف عن الامتداد خط حدود بين مجتمعين، أحدهما عال في درجة التمدن، والآخر أقل مدنية لا يبقى الخط على حاله من الثبات بل يتحول بمرور الوقت في صالح المجتمع المتأخر، ومعنى ذلك أن الشعوب البدائية أوذات المستوى الحضاري المنخفض، لا تصبر على مشاهدة مظاهر الحضارة المتقدمة قريباً منها، وفيها ما فيها من مظاهر الثراء والتقدم. وكأن توينبي يقصد هنا أن البروليتاريا الخارجية تعاني من عقدة النقص تجاه المجتمعات المجاورة لها، والمتقدمة عليها حضارياً وهذا أحد أهم أسباب نقمتها عليها، وهذا ما يجعلها تتربص بها وتتحين الفرصة للانقضاض عليها وتدميرها، إن استطاعت إلى ذلك سبيلا. والملاحظ أن توينبي يستخدم أحياناً علم النفس في

---

(١) عبيد، اسحق، معرفة الماضي من هيرودوت إلى توينبي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١، ص ١٢٤+١٢٥.

تحليله لمسيرة الحضارات، ولا سيما منهج مدرسة التحليل النفسي، وعلى وجه الخصوص آراء أدلر ويونغ بوصفهما من مؤسسي مدرسة التحليل النفسي من بعد معلمهم والمؤسس الاول لهذه المدرسة «سيغموند فرويد». وفي تحليل توينبي السابق لأسباب وجود البروليتاريا الخارجية، استند إلى فكرة أدلر الرئيسية والتي تقول: إن أساس بناء الشخصية الإنسانية هوإرادة القوة. وإن الإنسان يشعر بضعفه في بعض الأمور، ولا سيما أثناء طفولته ومراهقته، وان هذا الشعور بالنقص يدفعه إلى تعويضه تعويضاً مغالياً، فيحاول أن يتجاوز في هذا التعويض الحد الذي لا يستطيع بلوغه من يشعر أنهم يتفوقون عليه، وفي حال عجزه عن تعويض النقص الذي يعتريه، يصاب بالعصاب. وأما بالنسبة للأفكار التي استلهمها من عالم النفس «كارل يونغ»، فسنفصل في ذلك بشكل أكبر في المكان المناسب من هذا البحث.

أما البروليتاريا الخارجية بالنسبة للحضارة الإسلامية، فهي تتمثل برأي توينبي بجماعة الأتراك المرابطين على الحدود الشرقية للخلافة العباسية. ويمكننا بناءً على نظرية توينبي أن نستنتج بأن المغول يمثلون أيضاً بروليتاريا خارجية بالنسبة للحضارة الإسلامية بوصفهم مجتمعاً متخلفاً كثيراً، مقارنة بالمجتمع الإسلامي آنذاك من كل النواحي تقريباً (اقتصادياً وسياسياً وفكرياً. .الخ)، وربما يكون هذا من أهم العوامل التي أغرت «هولاكو» لدخول البلاد الإسلامية وتدميرها بوحشية تنم عن عقدة النقص التي يعاني منها مجتمع المغول اتجاه الحضارة الإسلامية العريقة. وإذا أردنا إمعان النظر في أساس المجتمع الإسلامي في مرحلة تدهور الحضارة الإسلامية بناءً على الأفكار السابقة لنظرية التحدي والاستجابة، فإننا سنميز فيه ما يلي:

١: الدولة الإسلامية العالمية، متمثلة بالخلافة العباسية في بغداد. وهي المرحلة التي فقدت فيها الفئة المبدعة قدرتها على الإبداع، وتحولت من صنع الحضارات إلى صنع الدول العالمية وهذه المرحلة تأتي بعد خلافة هارون الرشيد وأبنيه وخليفتيه المأمون والمعتصم.

٢: النظام الديني العالمي للحضارة الإسلامية وهوبالطبع الدين الإسلامي.

٣: البروليتاريا الداخلية متمثلة بالزنج في جنوب العراق، وهناك جماعات أخرى كالقرامطة وغيرهم.

٤: البروليتاريا الخارجية متمثلة ببدوالأتراك المرابطين شرق الخلافة العباسية، وبدوالبربر في شمال أفريقيا.

سادساً: فكرة الدولة العالمية والكنيسة العالمية

يعتبر توينبي أن الدولة العالمية، ظاهرة أساسية من الظواهر التي تنشأ عقب انهيار حضارة ما، وتكون مهمتها على نحودقيق حينذاك، هي تحقيق الوحدة السياسية لكيان الحضارة الاجتماعية، وهنا تتبع الدول سياسة (الوفاق الاجتماعي) بغية القضاء على نوعي الانقسام في المجتمع المتحلل، فتعمد إلى إنهاء الانقسام بين الأقلية المسيطرة، وكل من البروليتاريا الداخلية والخارجية، إلى جانب محاولتها أيضاً إقامة علاقات مع الحضارات الأخرى.

وتظهر هذه الفكرة كما يعتقد توينبي «في مفهوم المؤسسات التي تضم في جنبانها كل مناحي الحياة السياسية والدينية للمجتمع الذي تقوم فيه هذه المؤسسات»[1]

لقد لاحظ توينبي من خلال دراسته لمراحل الانهيار والتحلل التي تمر بها الحضارات، والتي تبدأ بالأقلية المسيطرة، أنه تنشأ عنها بالضرورة دولة عالمية، وكذلك تنبعث الأديان من خلال البروليتاريا الداخلية، وتظهر البطولات، من قبل البروليتاريا الخارجية، ومواطني الدول العالمية الذين يؤمنون أيماناً شديداً وجازماً بخلود نظمهم أودولهم وذلك يعود لمجموعة من الأسباب لعل من أهمها: تأثير تلك النظم في حد ذاتها، إذ تضع حداً للاضطرابات التي تكون قد استمرت لفترة طويلة من الزمن، ومن الطبيعي أن يكون لذلك أثر سيكولوجي

(١) غنيمي الشيخ، رأفت، فلسفة التاريخ، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٨م، ص ١٨٨.

عميق في نفوس الناس، على الرغم من كون هذه الدول تمثل ظاهرة التحلل الحضاري، إلا أنها تعمل على وضع حد مؤقت للفوضى والاضطرابات في ذات الوقت، ومن أمثال هذه الدول، الدولة العالمية للحضارة الهلينية (روما) والدولة العالمية للحضارة الهندية (المغولية) والدولة العالمية للحضارة الإسلامية (الدولة العباسية). ويقول توينبي في هذا الصدد: «. . . من ناحية أخرى فإن سياسة التسامح الديني التي مارسها مؤسسوالدولة العالمية بهدف التخلص من نزاع قتل الأخ والأخت بين أنفسهم، أعطى بالصدفة للبروليتاريا الداخلية فرصة إنشاء كنيسة عالمية، في حين أن ضعف الروح العسكرية بين موضوعات الدولة العالمية، الناتج عن احتكار الوظيفة العسكرية من قبل السلطة للإمبراطورية، قدم للبروليتاريا الخارجية أولحضارة أجنبية مجاورة، فرصة الاقتحام والاستيلاء لنفسها على السيادة على بروليتاريا داخلية كانت في وضع المناخ الخاص بدولة عالمية، لتكون سلبية على المستوى السياسي ومع ذلك إيجابية في الدين»[1]

إذاً أهم ما تتيحه الدول العالمية هو فرصة قيام الأديان العالمية من خلال البروليتاريا الداخلية والتي لا تعمل في المجال السياسي، بل تعمل في المجال الديني.

ويقول توينبي في ذلك: «وظاهر أن الأقليات المسيطرة، هي التي أنجبت الفلسفات التي ألهمت إنشاء الدول العالمية وقتاً ما. ونشأت عن البروليتاريا الداخلية، الأديان السامية التي رنت إلى التطور إلى عقائد دينية عالمية. ونشأت عن البروليتاريا الخارجية، عصور البطولة التي هي ملاحم عصابات الحرب المتبربرين. وظاهر أن هذه المراحل والنظم، تؤلف بوجه الإجمال رباط الأبوة والبنوة بين حضارتين»[2]

ومن الملاحظ أن فكرة الأبوة والبنوة، هي فكرة أساسية في نظرية التحدي والاستجابة، ولعل أغلب أفكار هذه النظرية ترتكز على هذه الفكرة المحورية.

(١) جمعة علم الدين، نيفين، فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي، مرجع سابق، ص ١٣٩.
(٢) توينبي، ارنولد، مختصر دراسة للتاريخ، الجزء الثالث، ترجمة: محمد شبل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط١، ١٩٦٤م، ص٣+٤.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل الدول العالمية غايات في حد ذاتها أم ذرائع لتحقيق غاية أعلى وأبعد منها؟ وللإجابة عن هذا السؤال، يجدر بنا أن نسوق بعض مظاهر الدولة العالمية:

المظهر الأول: تبعث الدولة العالمية بعد انهيار الحضارة، لا قبله، وتتولى هذه الدولة تحقيق الوحدة السياسية لكيان الحضارة الاجتماعي.

المظهر الثاني: تبعث الدولة العالمية عن الأقليات المسيطرة، وهي أقليات فقدت طاقاتها الإبداعية السابقة. وهذه السلبية من الفئة المستبدة، هي التي ترسخ كيان الدولة العالمية وتحافظ عليه.

المظهر الثالث: يعتبر انبعاث الدولة العالمية. تعبيراً ((عن لم الشعث))، إبان عملية التحلل التي تمارس فعلها برأي توينبي في صورة خفقات من (كسرة ونهضة ثم كسرة) والدولة العالمية تضع حداً لعصر الاضطرابات، وهذا ما يجعل الدولة العالمية تقوم بفعلين متباينين، فهي من جهة ظاهرة من ظواهر تحلل المجتمع، ومن جهة ثانية تسعى لكبح هذا التحلل ومناوأته. ولذلك يجيب توينبي عن السؤال السابق بقوله: «تبدي الدولة العالمية ميلاً إلى اعتبار نفسها غايات في حد ذاتها. في حين أنها تمثل في حقيقة الأمر، مرحلة من مراحل عملية التحلل، فإن كان لها مزية خلاف ذلك، فلقد تصبح ذريعة لهدف معين، بعيداً عنها وأعلى منها»[1]

سابعاً: فكرة المجتمعات التي كانت متمدنة ثم بادت أوتحجرت

يضرب لنا توينبي أمثلة لهذه المجتمعات التي كانت متمدنة ثم بادت أوتحجرت كالحضارة السومرية والحضارة الحيثية والحضارة البابلية والحضارة الأنديانية والحضارة المكسيكية والحضارة المصرية. ويحلل توينبي الحضارة المصرية، فيرى «. . أن الحضارة المصرية أم الحضارات التي عاشت ردحاً من

(١) المصدر ذاته، ص ٦.

الزمن أطول من عمر أية حضارة أخرى عرفها التاريخ ، فقد امتدت من الألف الرابع قبل الميلاد وحتى القرن الخامس للميلاد ، وعلى هذا فإن مسافتها تبلغ ثلاثة أمثال مسافة الحضارة الغربية حتى يومنا هذا . »[1]

وهذا يعني برأي توينبي أن الحضارة المصرية ، هي إحدى الحضارات التي كانت متطورة ثم تحجرت أوبادت ، وبالتالي يعني ذلك أن الحضارة المصرية ليس لها ابن يرثها ويتخذ منها أباً – بناءً على فكرة (الأبوة والبنوة) – وأنه لا يوجد اليوم من يمثلها من البشر ، ولم يتبق شيء من ملامحها العريقة ، اللهم إلا أبوالهول وأهراماتها العجيبة التي مازالت ماثلة حتى اليوم ، شاهدة على عظمة وعبقرية صانعي هذه الحضارة العظيمة .

وإذا سلمنا برأي توينبي القائل : إن مجتمع الحضارة المصرية قد كان متمدناً ، واليوم قد باد أوتحجر ، فإننا بذلك سنفترض وجود حواجز بين الحضارات تلغي حالة التفاعل فيما بينها ، ونحن لا نوافقه الرأي في ذلك ، لأن المنتج الحضاري –(روحياً كان أم مادياً)– لأي حضارة عريقة ، لا بد من أن يتسرب إشعاعه إلى الحضارات اللاحقة عليها . وليس من الضروري أن يكون هذا التسرب للإشعاع الحضاري يتم بشكل مباشر إذ أنه يمكن أن يكون بشكل مباشر أوغير مباشر ، وذلك لأن العناصر المتحللة من الحضارة المنحلة ، قد تدخل في تركيبة الحضارات الأخرى اللاحقة عليها ، وتدخل ولوبنسبة ضئيلة في نسيج التكوين الحضاري للحضارات الأخرى .

والآن وبعد أن تعرفنا على أهم الأفكار الرئيسية لنظرية التحدي والاستجابة ، فقد أصبح في مقدورنا في ضوء هذه الأفكار ، أن نتعرف على مسيرة الحضارات من مراحل تكونها وحتى مراحل انحلالها .

---

(١) غنيمي الشيخ ، رأفت ، فلسفة التاريخ ، مرجع سابق ، ص ١٨٩ .

الفصل الثالث

مسيرة الحضارة بين التكون والانحلال

أولاً: مولد الحضارة

أ: التحديات الخاصة بالبيئة الطبيعية

ب: التحديات الخاصة بالبيئة البشرية

ثانياً: نمو الحضارة وارتقاؤها

ثالثاً: انهيار الحضارة

أ: خمرة جديدة في قوارير عتيقة

ب: آفة الإبداع عبادة ذات فانية

ج: آفة الإبداع عبادة نظام فان

د: آفة الإبداع عبادة أسلوب فني فان

هـ: انتحارية النزعة الحربية

و: نشوة النصر

رابعاً: انحلال الحضارة

كتب توينبي حول مسيرة الحضارة (من مولدها وحتى انحلالها)، مستفيداً من كل ما توفر لديه من دراسات أنثروبولوجية وتاريخية وجغرافية، ودراسات مقارنة بين المجتمعات الإنسانية البدائية. فصاغ من ذلك كله، قصة متكاملة للحضارة، قدم من خلالها شرحاً وتعليلاً لكل مرحلة من مراحلها (مولداً ونمواً وانهياراً ثم انحلالاً). وخلص توينبي بعد دراسته للمجتمعات الإنسانية والحضارات قديمها وحديثها إلى وجود إحدى وعشرين حضارة فقط، وجدت عبر تاريخ البشرية كله وهذه الحضارات هي التالية:

المصرية، السومرية. البابلية، الآشورية، الحيثية، السريانية، المينوية، الهيلينية، الإيرانية، العربية، الهندوكية، البوذية الهندية. الصينية، الشرق الأقصى (الكورية واليابانية)، الاندديانية، اليونانيفية، المايانية، المكسيكية، الأرثوذكسية البيزنطية، الأرثوذكسية الروسية، الحضارة الغربية. وتوينبي يرى أن جميع هذه الحضارات اندثرت ولم يبق منها إلا خمس حضارات وهي الحضارات التي ذكرناها سابقاً.

وكان يعتقد توينبي أن الحضارات، تولد حينما تستثير الظروف الصعبة الإنسان على التحضر، وتتمظهر الظروف الصعبة بمظهرين: المظهر الأول: يتمثل ببيئات طبيعية قاسية، والمظهر الثاني: يتمثل بظروف بشرية صعبة.

ويخلص توينبي بعد ذلك كله، إلى نتيجة هامة اعتبرها قاعدة عامة تشمل كل الحضارات الإنسانية قديمها وحديثها وتتلخص هذه القاعدة بالعبارة التالية: إن السهولة هي عدوة الحضارة وأن الظروف الصعبة لا السهلة هي التي تستثير في الأمم قيام الحضارات.

والسؤال الآن هو، كيف تولد الحضارات؟

أولاً: مولد الحضارة

تولد الحضارة كما أسلفنا سابقاً نتيجة لظروف صعبة تتجلى بنوعين من

التحديات هما: تحدي البيئة الطبيعية القاسية، وتحدي البيئة البشرية الصعبة. ويتفرع عن كل من هذين التحديين الرئيسين تحديات أخرى.

أ: التحديات الخاصة بالبيئة الطبيعية

إن تحديات البيئة الطبيعية القاسية، والظروف الطبيعية الشاقة التي توجه الإنسان، تدفعه إلى تغيير موطنه، أوتعديل بيئته، وذلك للاستفادة من خيراتها في الحفاظ على وجوده أولاً، ولبناء حضارته فيها ثانياً.

ويقسم توينبي تحديات البيئة إلى قسمين بوصفهما حوافز أودوافع تستثير في الإنسان قوى الإبداع، وتحفزه إلى إنشاء الحضارات من خلال تقديم الحلول (الاستجابات) المناسبة لها، وهذان الحافزان هما:

١ ـ **حافز البلاد الشاقة:** (أي الأرض الصعبة) وهي الأرض الوعرة أوالبيئة المناخية القاسية، ويورد توينبي مثالاً على ذلك، دلتا النيل التي كانت مغطاة بالمستنقعات والأدغال، وأن الإنسان المصري القديم هوالذي استصلحها وعدلها ليقيم عليها حضارته، ولذلك رأى توينبي أن الحضارة المصرية هي هبة المصريين لا هبة النيل كما قال هيرودوت. ولكن ليس وجود هذا الحافز شرطاً كافياً لقيام الحضارة. فمثلاً سكان الإسكيمو، الذين لم يعدلوا بيئتهم الطبيعية ولم يهاجروا منها، لم يستطيعوا إقامة أية حضارة تثبت وجودهم على مسرح التاريخ.

٢ ـ **حافز الأرض الجديدة:** (أي الأرض البكر) ويرى توينبي أن تاريخ معظم الحضارات، يبين أن ذروة ازدهارها كان في تلك المناطق الجديدة التي لم تكن من قبل موطناً لأحد من الناس، وذلك لأنها تبرز استجابات أشد حيوية من الأرض التي سبق اقتحامها بالفعل، وشغلها مقيمون متحضرون من قبل. ويقدم لنا الحضارة الهندية مثالاً على ذلك: «فبتحولنا للحضارة الهندية، يمكننا أن نعين المصادر المحلية لعناصر إبداع جديدة في الحياة الهندية، وبخاصة في الدين الذي

كان مركزاً للنشاط في المجتمع الهندي. ونجد تلك المصادر في الجنوب، حيث تجسدت الصورة المميزة للهندوسية في الجنوب، فتمثلت عبادة الآلهة في المواضيع المادية أو المتخيلة، وكانت العلاقة العاطفية الشخصية للعبد بينه وبين الإله الذي يعبد ميتا فيزيقية وعاطفية لنظام لاهوتي عقلي معقد. . . . . فهل كان جنوب الهند أرضاً قديمة أم جديدة أنه كان أرضاً جديدة»[1]

وخلاصة القول: إن الأرض الشاقة والموطن الجديد، يشكلان تحديين يستثيران قوى الإبداع في الإنسان. أما الذين عزفوا عن تغيير موطنهم أو تعديل طريقة معيشتهم، فإن الانقراض سيكون جزاء إخفاقهم في تحقيق الاستجابة الناجحة للتحديات الطبيعية التي تواجههم. وهذا ما يؤكد لنا أن توينبي قد أعطى للفعالية الإنسانية الدور المحوري والرئيسي في توليد الحضارات.

ب: التحديات الخاصة بالبيئة البشرية

ويقسم توينبي التحديات الخاصة بالبيئة البشرية إلى ثلاثة أقسام ويسميها حوافز، لأنها تحفز الإنسان على الاستجابة لها وهي التالي:

١ ـ **حافز الضربات**: والمقصود (بالضربات) الكوارث الحربية، أو الهزائم العسكرية الساحقة الفجائية، ويرى توينبي أن الهزائم الساحقة والمفاجئة، كفيلة باستثارة الجانب المهزوم لترتيب بيته من الداخل، والاستعداد لتحقيق استجابة مناسبة يحقق من خلالها النصر المطلوب.

٢ ـ **حافز الضغوط**: والمقصود (بالضغوط) الضغوط الخارجية أو تلك التحديات التي تأتي من الخارج، ويرى توينبي أن الشعوب التي تشغل مواقع حدود، وتتعرض لعدوان متصل، تظهر استطالة أشد إشراقاً من جيرانها أصحاب المواقع المحمية. ويضرب مثالاً على ذلك فيقول: كان العثمانيون الواقعون تحت

---

(١) جمعة علم الدين، نيفين، **فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي**، مرجع سابق، ص١٢٠.

ضغط حدود الإمبراطورية الرومانية الشرقية، في موضع أفضل من القرمانيين القاطنين شرقهم.

٣ ـ حافز النقم: يشير هنا توينبي إلى التحدي الداخلي الذي يحدث داخل جزء فقط من الكيان الاجتماعي، فيصاب هذا الجزء بفقدان القدرة على مواجهة ذلك التحدي، وعندئذ نجد هذه المجموعة البشرية، توجه قدرتها لمجال آخر فتبدع فيه. وما برحت الشواهد التاريخية تطلعنا على طوائف وشعوب عانت طوال قرون، صنوفاً مختلفة من النقم، أنزلتها بها طوائف وشعوب كانت لها السيادة عليها. وتستجيب بصفة عامة، الشعوب والطوائف التي أصابتها النقم، لتحدي الحرمان من المشاركة في فرص ومزايا معينة، بإبراز طاقة استثنائية، وإظهار أهلية غير عادية في الاتجاهات المفتوحة. ومثلها في هذا الشأن، مثل الأعمى الذي تقوى لديه حاسة السمع، قوة خارقة. «وكان الرق، أثقل تلك النقم. بيد أنه انبعث خلال القرنين السابقين للميلاد، من حشود الأرقاء الذين استجلبوا إلى إيطاليا من الشواطئ الشرقية للبحر الأبيض المتوسط، طبقة من المعتوقين أحرزوا نفوذاً يعمل له حساب. ومن عالم الرق هذا، ظهرت العقائد الدينية الجديدة للبروليتاريا الداخلية وكانت المسيحية من بينها»

إذاً.. إن تحدي الوسط البشري يستثير لدى المجتمع الذي يواجه التحدي، الطاقة الإبداعية الكامنة فيه، فإذا قام باستجابة ناجحة، أدى ذلك إلى مولد حضارة جديدة. وتحدي الوسط البشري، يتمثل في عدوان خارجي من دولة مجاورة، أوجماعة بشرية، أوقد يتخذ العدوان شكل غزوخارجي، وقد يكون تهديداً مستمراً بشكل قوة ضاغطة على المجتمع. فالغزوالمتكرر والضغوط المستمرة التي كانت تمارسها الدولة الرومانية الشرقية على منطقة بلاد الشام، أدى فيما بعد إلى اعتناق سكان المنطقة للإسلام، وذلك طبعاً بعد ظهوره بفترة زمنية قصيرة، وكانت النتيجة طرد الغزوالروماني وقيام الحضارة الإسلامية، وأصبح مجتمع بلاد الشام جزءاً أساسياً منها. وهكذا نرى كيف أن توينبي قد علل مولد الحضارة بأحد التحديين السابقين أونتيجة للتحديين معاً.

ثانياً: نمو الحضارة وارتقاؤها

إن عملية نموالحضارة وارتقائها، تأتي كمرحلة ثانية بعد عملية نشوء الحضارة ومولدها، كما أن نموالحضارة من وجهة نظر توينبي، لابد له من حالتي الين واليانج وهما لفظان صينيان استخدمهما توينبي للتعبير عن التحدي والاستجابة. وأما المعنى الحرفي لهما فهو (الـين Yin بمعنى الركود والـيانج Yang بمعنى الحركة الدافعة) إذاً التحدي والاستجابة هما اللذان يكفلان نموالحضارة وارتقاءها، وذلك لأن ماهية ارتقاء الحضارات، تكمن في تلك الاستجابات الداخلية التي تتولد وتتكون نتيجة لتحديات خارجية، فإذا كان مولد الحضارة تستثيره أسباب خارجية (ظروف طبيعية قاسية أوغزوخارجي)، فان نموالحضارة هونتيجة لأسباب داخلية. وهنا يبرز السؤال التالي: ما هي طبيعة عملية ارتقاء الحضارات؟ ويجيب توينبي عن هذا السؤال بقوله: «إن هذه الطبيعة تكمن في تقرير المصير في التحول الروحي، بمعنى انتقال التحديات من البيئة الخارجية، إلى البيئة الداخلية أي إلى ما هوروحي»[1]

وهنا يتضح لنا معنى النموالحضاري، إذ أنه يحدث عندما تنعكس الظروف الصعبة والتحديات الخارجية على روح الإنسان، وترتسم في وعيه، فيقوم باستجابة إبداعية ناجحة، تشكل الأساس لعملية نموالحضارات وارتقائها.

إذاً إن عملية تحول المجتمعات البدائية إلى حضارات متطورة، إنما هي في الحقيقة تعتبر بمثابة الانتقال من حالة الركود إلى حالة الديناميكية، وبمعنى آخر هي تحول من السكون إلى الحركة. ويقرر توينبي أن هذا التحول ما هوإلا قانون ثابت يحكم حركة المجتمعات والحضارات. ويشبه توينبي حالة هذه المجتمعات البدائية بالنائم على حافة الجبل، ويصف الحضارة بالنائم الذي استيقظ ويكافح كي يتسلق الجبل. وهذا هوتصوير «غورديف» أيضاً للبشر. ويقول فاوست بلغة هذا التشبيه: «لقد قررت أن أغادر الحافة وأتسلق هذه الهوة، بحثاً عن الحافة التي

(١) جمعة علم الدين، نيفين، فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي، مرجع سابق، ص١٢٦.

تليها في الأعلى، وإني لمدرك أنني في خطر، وأترك الأمان متعمداً من أجل تحقيق الأشياء المحتملة وأقبل المجازفة»[1] ولتحليل أدق لماهية نموالحضارات، لا بد لنا من توضيح العلاقة بين الفرد والمجتمع. إذ أن توينبي يركز على الأقلية المبدعة (الصفوة أوالنخبة) في المجتمع، والتي يقع على عاتقها عملية قيادة المجتمع نحوالتحضر. ويوضح توينبي العلاقة بين الفرد والمجتمع بقوله: «إن المجتمع البشري ما هوإلا نظام للعلاقات بين أفراده. وهذه العلاقة، إنما تقوم على توافق مجالات فاعلية الأفراد، توافقاً يجمعها على أرض مشتركة، ذلك هوما نسميه المجتمع»[2]

ومما سبق، نستنتج أن المجتمع، هومجال العمل المشترك بين عدد من الناس، وهوميدان الفعل، وأن الأفراد العباقرة، أوالفئة المبدعة، برأي توينبي، هي العلة في نموالحضارات وارتقائها. كما أنها العلة في نموها ونشوئها. فالأقلية المبدعة، تبذل جهوداً استثنائية مضاعفة لإبداع الأفكار الجديدة وتطبيقها على أرض الواقع، وأما بقية أفراد المجتمع، وهم الأكثرية، فعليهم تقليد الفئة المبدعة وهم (الأقلية)، عن طريق ترويض أنفسهم لاقتفاء أثر المبدعين.

ويفسر توينبي كيفية فعل الفرد المبدع، على أنه حركة مزدوجة، قوامها الانسحاب والعودة إذ يتصف عمل الفرد الخلاق، برأي توينبي «بحركة مزدوجة من الاعتكاف ثم العودة، والاعتكاف بغية الوصول إلى الاستنارة والعودة لهداية الرفقاء وتتجلى هذه الظاهرة بوضوح، في حياة عدد من الرسل والأنبياء.»[3] ويقدم توينبي مثالاً على هذه الحركة المزدوجة، حياة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ليدلل من خلالها على صحة ما ذهب إليه حول فكرة (الانسحاب والعودة) فيقول:

(١) ولسن، كولن، سقوط الحضارة، ترجمة: أنيس زكي حسن، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٩م، ص١٤٨.

(٢) توينبي، أرنولد، الحرب والمدينة، ترجمة: أحمد محمود سليمان، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٤م، ص٢٢٠.

(٣) جمعة علم الدين، نيفين، فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي، مرجع سابق، ص ١٢٧.

«. . . فقد كانت الجزيرة العربية قبل مجيء محمد بنحو ألفي عام، مملوءة بالآراء الناتجة عن اقتحام التأثيرات الآتية من الإمبراطورية الرومانية، ولكن كان أثر هذا التغلغل كمياً فقط، وفي زمن الرسول، كانت الشحنة الروحية في شبه الجزيرة توشك على الانفجار. وبهذا كان على الرسالة المحمدية، أن تقرر شكل ردود الفعل اتجاه هذه التأثيرات الثقافية، فكانت حركة الانسحاب والعودة، بمثابة المقدمة التي استند عليها تاريخ محمد»[1]

لقد قصد توينبي بحركتي الانسحاب والعودة بالنسبة للرسول محمد صلى الله عليه وسلم؛ الانسحاب تمثل في اعتكافه في غار حراء، أما العودة فتمثلت في مرحلة البدء بالدعوة إلى الإسلام.

وإذا سلمنا بصحة ما ذهب إليه توينبي بشأن المبدعين والمصلحين الذين يتصف عملهم الخلاق بحركة مزدوجة، قوامها الاعتكاف ثم العودة، فإن الأمر نفسه، لا ينطبق على الرسل والأنبياء، وذلك لأنه إذا كان المبدع يحتاج إلى مرحلة حضانة وتخمر لأفكاره حتى تكتمل وتنضج وذلك (في مرحلة الاعتكاف) ثم يعود لينشر أفكاره الإصلاحية، ويقدم حلوله للتحديات التي تواجه مجتمعه (مرحلة العودة) فإن النبي يستلهم حلوله للتحديات التي تواجه مجتمعه، الذي بعث فيه من خلال الوحي، وبالتالي فإن حركتي الانسحاب (الاعتكاف) والعودة، قد يقوم بهما كل من النبي والمبدع، ولكن الاختلاف يكمن في المصدر الذي تنبع منه الحلول والأفكار. فالمبدع يعتمد على قواه العقلية وقدراته الذاتية كمصدر داخلي للمعرفة، في حين أن النبي يعتمد على الوحي كمصدر خارجي للمعرفة.

ويمكننا أن نلخص عملية نمو الحضارات في ضوء نظرية «التحدي والاستجابة» على الشكل التالي: يرجع توينبي عملية نمو الحضارة إلى الدافع

---

(١) توينبي، أرنولد، تاريخ البشرية، ترجمة: نقولا زيادة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٤م، ص٤٥١.

الحيوي (Élan Vital)، وهي الطاقة الكامنة لدى الفرد والمجتمع التي تنطلق بغرض التحقيق الذاتي. ويعني ذلك كما يقول توينبي: «.. إن الشخصية النامية أوالحضارة، تسعى إلى أن تصير هي نفسها بيئة نفسها، وتحدياً لنفسها، ومجال عمل لنفسها، وبعبارة أخرى، إن مقياس النموهوالتقدم في سبيل التحقيق الذاتي، ويكون ذلك عن طريق المبدعين من الأفراد، أوبواسطة الفئة القليلة من هؤلاء القادة الملهمين، إذ تستجيب لهم الأكثرية عن طريق المحاكاة الآلية (mimesis) التي تمثل الطريقة الغالبة في عملية الانقياد الاجتماعي. وتقود هذه المحاكاة في الجماعة البدائية إلى حركة سلفية تنزع إلى محاكاة القدماء، بينما هي في المجتمعات الحضارية النامية حركة تقدمية تؤدي إلى محاكاة الطليعة الخلاقة»[1]

وهكذا نرى كيف أن توينبي اعتبر الشخصية الفردية المبدعة، وليس الشعوب هي القوى الرئيسية المحركة لتطور المجتمعات وتقدمها. كما أنه رأى أن الفئة المبدعة (الصفوة أوالنخبة) هي المسؤولة عن مولد الحضارات وعن نموها وعن ارتقائها وهي أيضاً مسؤولة عن انهيارها وعن انحلالها. فربط بذلك قصة الحضارة من مولدها وحتى انحلالها بالفئة المبدعة رباط العلة بالمعلول.

ثالثاً: انهيار الحضارة

رأى توينبي أن حركة التاريخ تسير على إيقاع التحدي والاستجابة، واعتبر أن الصيرورة التاريخية، ما هي إلا سلسلة من التحديات والاستجابات وقد صنف العلاقة بين التحدي والاستجابة وحصرها في الأشكال الثلاثة التالية:

١- تحدٍّ ضعيف، يجعل الطرف الآخر عاجزاً تماماً عن تحقيق استجابة ناجحة.

٢- تحدٍّ قوي بالغ الشدة يحطم روح الطرف الآخر.

---

(١) خوري، منح، التاريخ الحضاري عند توينبي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٦٠م، ص ٣٥ + ٣٦.

٣- تحدٍّ متوسط الشدة يصل هذا التحدي إلى درجة معقولة تستثير الطاقات المبدعة.

والتحدي الثالث.. هوالتحدي الوحيد الذي يحفز على تحقيق استجابات ناجحة، لأن هذا التحدي هوالوسط الذهبي بين الإفراط والتفريط في قوة التحدي، وكذلك فإن الاستجابة الناجحة، تعود لتشكل من جديد تحدياً للطرف الأول، تحمله على الدخول في مرحلة صراع جديد، وهكذا دواليك حتى يصبح الفعل ورد الفعل إيقاعاً منتظماً تسير على إيقاعه الحضارات والمجتمعات البشرية. وتصبح عملية التحدي والاستجابة أوالفعل ورد الفعل، آلية عمل يسعى من خلالها كل طرف من أطراف الصراع إلى ترجيح كفته.

ولكن.. إذا كان تاريخ البشرية ما هوإلا سلسلة من التحديات والاستجابات، فما الذي يفسر إذاً أسباب انهيار الحضارات؟ ويجيبنا توينبي: إن الحضارة تنهار بفعل عوامل داخلية قبل أن تطأها أقدام الغزاة. فمسألة انهيار الحضارة، إنما تعود إلى أسباب داخلية بالدرجة الأولى، وما الغزوالخارجي إلا الضربة القاضية التي تتلقاها حضارة تلفظ أنفاسها الأخيرة. ولكن ما هي الأسباب التي تؤدي إلى انهيار الحضارات داخلياً؟

يرى توينبي: أن المسألة تتعلق بالفئة المبدعة، بل إن الحضارة بكل مراحلها ومن ألفها إلى يائها، ترتبط بهذه الأقلية المبدعة، وعلى ذلك فإن الفئة المبدعة صانعة الحضارة والمسؤولة عن ارتقائها، إما أن تستمر بإبداع الاستجابات الناجحة على التحديات المختلفة، التي تواجه مجتمعاتهم وحضاراتهم، وبالتالي ترتقي الحضارة معارج التطور وسبل التقدم، وإما أن تخفق هذه الفئة المبدعة بالقيام بالاستجابات الناجحة على التحديات التي تواجه حضارتهم، وعند هذه اللحظة، تبدأ مرحلة الانهيار، وبالطبع، فإن التحدي في علاقاته مع الاستجابة، يخضع للأشكال الثلاثة التي بيناها سابقاً. فعلى الرغم من ضرورة

وجود التحديات لارتقاء الحضارة وتقدمها، فإن هذه التحديات لا بد لها من أن تكون متوسطة العنف (الوسط الذهبي)، كي تشكل حافزاً لتحقيق الاستجابات الناجحة التي تعمل على الارتقاء بالحضارات. ويعالج توينبي مسألة انهيار الحضارات وأسبابها من خلال دراسته للإحدى والعشرين حضارة التي يرى أنها وجدت على مسرح التاريخ البشري بأكمله. ويرى أيضاً أن من بينها ست عشرة حضارة قد زالت بالفعل. أما الخمس الباقية التي لا تزال على قيد الحياة، ما عدا الحضارة الغربية، فإنه يبدو عليهن مظاهر الانهيار. ومعنى ذلك أن توينبي يرى أن الحضارة الإسلامية تبدو عليها مظاهر الانهيار، ولكنها لم تدخل مرحلة الانحلال. أما الحضارة الغربية، فهي الوحيدة التي لم تدخل مرحلة الانهيار بعد. وللاقتراب أكثر من فهم أسباب انهيار الحضارات، يجب أن نتساءل ما هي ماهية عملية انهيار الحضارات؟ يرى توينبي أن العامل الرئيسي في انهيار الحضارات، هو فقدان الأقلية المبدعة للطاقة الروحية (الإبداعية) التي كانت سبباً في نشوء الحضارات وارتقائها. وهذه الطاقة كانت سبباً لا نقياد عامة الشعب لهذه الفئة المبدعة وتقليدها والاقتداء بها.

ولكن.. عندما تفقد الأقلية المبدعة طاقاتها الإبداعية، تنتقل من مرحلة الإبداع إلى مرحلة التسلط والقهر، أي تنتقل، من مرحلة صنع الحضارات إلى مرحلة صنع الإمبراطوريات عبر الجيوش والقوة، لتعويض النقص ولفت أنظار الشعب عن المشاكل التي تحدث داخل مجتمعهم إلى مشكلات خارجية. فتتصلب المواقف وتحكم الشعوب بالحديد والنار. وعند هذه المرحلة يصبح تركيب المجتمع على النحو التالي:

١- أقلية مسيطرة كانت فيما سبق مبدعة ثم فقدت قدرتها على الإبداع، وأصبحت تحكم بالقهر.

٢- بروليتاريا داخلية ذليلة ولكنها عنيدة وحاقدة تتحين الفرصة للثورة.

٣- بروليتاريا خارجية انشقت عن المجتمع وتقاوم الاندماج فيه وتتحين الفرصة للغزو.

هذا هو نسيج المجتمع المفكك الموشك على الانهيار، ولكن ما هي أسباب هذا التفكك؟ يمكننا الإجابة عن هذا السؤال على الوجه الآتي:

١- قصور الطاقة الإبداعية لدى الأقلية المبدعة (الحاكمة).

٢- عزوف الأغلبية عن محاكاة الأقلية (الحاكمة)، بعد أن فقدت الأخيرة مبررات الاقتداء بها.

٣- فقدان التماسك الاجتماعي، سواء بسبب انشقاق الخارجين (البروليتاريا الخارجية)، أم سخط المحكومين (البروليتاريا الداخلية).

وهكذا فإن المجتمع يجلب لنفسه أسباب الانهيار، قبل أن يشرع غزو خارجي بتوجيه الضربة الأخيرة له، وذلك لأن المجتمع يكون قد تداعت أركانه، في حين أن الغزو الخارجي، في مرحلة قوة المجتمع، كان يشكل تحدياً يستثير الطاقات الإبداعية الكامنة فيه ويدفعه نحو التطور. أما في مرحلة تفكك المجتمع فهو الخطوة الأخيرة نحو انهياره. فالعلة إذاً لا تكمن بالغزو الخارجي بمقدار ما تكمن بالانهزام الناشئ من داخل المجتمع نفسه.

ولكن.. كيف تفقد الأقلية المبدعة مقومات إبداعها وتتحول إلى أقلية مسيطرة مستبدة؟ يرى توينبي أن الأقلية المبدعة تفقد قدرتها على الإبداع، لعدة أسباب هي:

أ: خمرة جديدة في قوارير عتيقة

طبعاً اقتبس توينبي هذه العبارة من الإصحاح التاسع آيتا ١٦، ١٧ (الترجمة العربية لإنجيل متى) ونصها ((ولا تجعلون خمراً جديدة في زقاق

عتيقة، لئلا ينشق الزقاق، فالخمر تسكب، والزجاج يتلف، بل يحملون خمراً جديدة في زقاق جديدة)). وإذا أردنا أن نقرأ هذه العبارة في ضوء استخدام توينبي لها، فسيكون معناها انه من المفترض، أن كل فئة مبدعة، عندما تريد أن تنهض بمجتمعها من خلال الأفكار الجديدة التي تبدعها، عليها أن توجد نظماً جديدة تتلاءم مع مستوى الأفكار الجديدة وطبيعتها، وبذلك تستطيع هذه الفئة المبدعة، أن تطبق أفكارها وطروحاتها مستفيدةً من آليات النظم الجديدة التي تبتكرها. إذاً يجب على الفئة المبدعة التي تريد النهوض بمجتمعها أن تبدع أفكاراً جديدة ونظماً جديدة في نفس الوقت. وإذا أخلت في أحد هذين الشرطين فإن الإبداع سيفقد قيمته.

والمشكلة تكمن في أن الفئة المبدعة في كثير من الأحيان، تصب طاقاتها الإبداعية في قوالب جاهزة ونظم قديمة، مع أنه يجب أن تصب هذه الطاقات الروحية الجديدة في نظم جديدة، لأن النظم القديمة، في طبيعتها، تقاوم الجديد، وتعاديه، لانها لا تتوافق ولا تتجانس معه. وهذا يؤدي إلى تفكيك النظم القديمة، وضياع أهمية الإبداعات الجديدة. ومن الأمثلة على ذلك (النظام الرأسمالي) القائم على الصناعة هونظام جديد، كان من الممكن أن يكون كفيلاً بتحقيق السعادة والرخاء للمجتمع الذي نشأ فيه، ولكنه عندما صيغ في نظام الرق الإقطاعي، أصبح العمال في النظام الرأسمالي، كالرقيق في النظام الإقطاعي، فضاع معنى التقدم في التصنيع، وكذلك الثورة الصناعية قد ارتبطت بالتوسع الخارجي والاستعمار، وهذه نزعة بربرية رجعية، أضاعت معنى الإبداع. ويعتبر اليهود أوضح مثال على ذلك «فلقد ارتقى شعب مملكتي إسرائيل ويهوذا إبان فترة تاريخية في طفولة الحضارة السوريانية، وبلغ الذروة في عصر أنبياء بني إسرائيل، بفضل عقيدة التوحيد، ولكن ترك اليهود لأنفسهم العنان كي يستهويهم، وهم اعتبار السموالروحي موقوفاً عليهم، وامتيازاً لهم وحدهم، بموجب عهد أبدي من إلههم يهوة، فظنوا أنفسهم شعب الله المختار،

فإذا بالروح اليهودية وما انطوت عليه من تعصب مقيت، تناقض تماماً ما بشر به أنبياء بني إسرائيل، وأضلهم هذا الوهم فانحرفوا إلى ما قادهم إلى العقم الفكري والتحجر الحضاري»[1]

إذاً يجب من الناحية المثالية على كل طاقة اجتماعية جديدة تطلقها الأقليات المبدعة، أن توجد نظماً لها جديدة تستطيع بوساطتها أن تؤدي رسالتها. ولكنها عندما تنجز عملها باستخدام النظم القديمة، فإن ذلك سيؤدي، إلى ظهور إحدى النتيجتين التاليتين: إما تفكك النظم القديمة، أي اندلاع الثورة، وإما بقاء النظم على حالها، وانحراف القوى الجديدة عن طريق التقدم والتطور، وفي كلا الحالتين يفرغ الإبداع من مضمونه.

ب: آفة الإبداع: عبادة ذات فانية

عندما يقدم المبدع استجابة ناجحة على تحد ما، فإن الجماهير ترفعه إلى مكانة عالية، تصل إلى درجة الافتتان به، وربما تصل إلى درجة عبادته، فيغدو المبدع عاجزاً عن مواصلة الإبداع بعد هذه المكانة التي حظي بها. ويصبح سر توفيقه في المرحلة الأولى، عبارة عن عقبة أوحاجز في وجه استمراره في عملية الإبداع، وحين تستجد ظروف طارئة، أوتحديات جديدة، فإنه لا يستطيع أن يقدم للجماهير استجابات ناجحة أوحلولاً جديدة، بل إنه يكرر لهم مواقفه السابقة، والتي كانت محط إعجابهم في مرحلة مضت، وكانت تعتبر حلولاً إبداعية. أما مع الظرف الجديد، فقد أصبحت تكراراً مملاً لا تحتوي على أي قدر من الإبداع، وبالتالي غير قادرة على مواجهة الحالات والتحديات الجديدة الطارئة. إذاً يصبح المبدع عاجزاً عن تقديم إبداع جديد، بل إنه يذهب أبعد من ذلك إذ أنه يقاوم ظهور مبدع جديد من الجيل الثاني، فيغدو عقبة أمام عملية التطور بعد أن كان باعثاً لها.

---

(١) توينبي، أرنولد، مختصر دراسة للتاريخ، الجزء الثاني، ترجمة: فؤاد محمد شبل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط١، ١٩٦١م، ص ٤٧٩.

ويرى توينبي، أنه ليس من الأمور العادية، أن تنهض أقلية بمفردها بتقديم استجابة إبداعية لتحديين متعاقبين، أو أكثر في تاريخ حضارة من الحضارات. ويضرب توينبي على ذلك عدة أمثلة، نذكر منها قوله: «يظهر التاريخ، أن الجماعة التي تستجيب بنجاح إلى تحد واحد، نادراً ما تستجيب بنجاح إلى التحدي التالي. . . فإن هؤلاء الذين يقيض لهم التوفيق ذات مرة، نزاعون في الفرصة التالية إلى (الاستلقاء على مجاديفهم). ومصداقاً لذلك، نجد اليهود بعدما استجابوا للتحديات الواردة في العهد القديم، ينهزمون أمام التحدي الذي أبرزه العهد الجديد»[1]

لقد نبذ المسيح في دوامة العهد الجديد أولئك الذين هرعوا إلى المقدمة قبل ذلك ببضعة أجيال متحمسين للعهد القديم، وقد تزعموا ثورة اليهود الجريئة ضد زحف الهيلينية الظافرة. فآفة الإبداع إذاً هي كالتالي جمود من المبدع وافتتان من قبل الجماهير وعبادة له حتى أن الجماهير التي تركت عبادة الأوثان بفضل المبدع، لم تتركها إلى عبادة الله الحق، وإنما لعبادة محطم الأوثان أو بالأحرى عبادة ذات فانية، وليس ذلك في مجال الأديان فحسب، وإنما في سائر المجالات، إذ أن المبادئ تتوارى خلف الأشخاص ويقدس هؤلاء الأشخاص بدلاً من اعتناق المبادئ التي هي سر قداستهم.

ج: آفة الإبداع: عبادة نظام فان

قد ينجح نظام سياسي معين في تحقيق استجابة ناجحة لتحد معين، ولكن هذا النجاح في التغلب على هذا التحدي، لا يستمر بالنسبة لتحديات أخرى، لذلك يجب التخلي عن ذلك النظام، إذا انتهى دوره، وإلا تحول الأمر إلى عبادة لذلك النظام الفاني. وقد دلل توينبي على هذه الفكرة من خلال مجموعة من الشواهد ومنها مثاله حول المجتمع الهليني «دلت عبادة نظام المدينة (دولة المدينة)

(١) المصدر ذاته، ص ٤٨٠.

في المراحل الأخيرة للتاريخ الهليني، على أنه شرك تردى فيه اليونان، بينما نجا منه الرومان.»[1]

ويسوق توينبي تفسيرات للتأثيرات المعوقة لعبادة الملوك، كما حدث في مصر القديمة، من تقديس لهم، وأثر ذلك على انهيار الحضارة المصرية. فيتحدث عن تجسيد المجتمع المصري للسيادة السياسية في عصر الدولة المصرية القديمة، في إنسان بشري هو(الفرعون). وأن تقبل حكام المملكة المصرية مراتب الشرف الإلهي واغتصابها يعتبر إنكاراً لما نادى به «أخناتون من عبادة الله (أتون بالمصرية القديمة) الواحد الأحد، الذي ليس كمثله شيء، ولا شريك له. وتقوم الأخناتونية على ثلاث مقولات: الحقيقة، والصدق، والعدالة.»[2] وهذا معناه فشل المجتمع المصري. وهوفشل قاد إلى انهيار الحضارة المصرية مبكراً، ويتمثل العبء الساحق الذي فرضته هذه السلسلة من الأوثان البشرية أي (الفراعنة) على الحياة المصرية، في بناء الأهرامات التي أقيمت بفضل تسخير رعاياها بغية منح الخلود والمجد للفراعنة. وهكذا وجهت المهارة الفنية والعمل ورأس المال توجيهاً سيئاً صوب هذا المجرى الوثني، عوضاً عن تكريسها نحومزيد من السيطرة على البيئة الطبيعية في سبيل مصلحة المجتمع المصري بأسره. ولعل هذا المثال يمثل خير توضيح لإحدى آفات الإبداع وهوعبادة نظام فان.

د: آفة الإبداع: عبادة أسلوب فني فان

إن نجاح أسلوب فني في مجال ما من مجالات الحياة، يجعل أصحاب هذا الأسلوب أقل قدرة على إبداع أسلوب فني جديد آخر، وهذا ما يراه توينبي منسحباً على كافة مجالات الحياة. ففي المجال الصناعي مثلاً نجاح جماعة معينة في المراحل الأولى في أسلوب فني جديد، يجعلهم أبطأ من غيرهم في استخدام

(١) المصدر ذاته، ص ٤٨٢.

(٢) الحفني، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٠م، ص ٣٢+٣٣.

أسلوب فني آخر. وينسحب ذلك أيضاً على مجال التكنولوجيا الحربية، حين يفتتن الجيل القديم بما كان سر تفوقه وتقدمه المادي وانتصاره الحربي، افتتاناً يؤدي به إلى الجمود عنده، وعدم العمل على تطويره، مما يؤدي إلى تفوق خصمه عليه، فلقد خلد المماليك في مصر نفس الأسلوب الحربي القائم على الفروسية بعد أن هزموا الصليبيين، وأسروا لويس التاسع، وانتصروا على التتار، مما أدى إلى فشل تكتيكهم الحربي أمام المدافع التي نصبها نابليون. «ويظهر استعراض قصير لتاريخ فن الحروب من أيام داود وجالوت وحتى وقتنا الحاضر، أن المخترعين والمنتفعين من ابتكار واحد، يشرعون في كل مرحلة في (الاستلقاء على مجاذيفهم) ويدعون الابتكار التالي لأعدائهم»(١)

وعبادة أسلوب فني فان ينسحب أيضاً على كل مجالات الحياة، فمثلاً في المجال الصناعي كان نجاح الأمريكيين في اختراع السفينة البخارية في مطلع القرن العشرين، خطوة جبارة في تسهيل المواصلات للأمريكان عبر الطرق المائية الداخلية الصالحة للملاحة، والتي تزخر بها أمريكا الشمالية. ولكن افتتانهم بهذا الأسلوب الفني، جعلهم أكثر بطأ من البريطانيين في استغلال الاختراع التالي الأعظم شأناً وهو المراوح اللولبية والمستخدم لأغراض الملاحة في المحيطات.

هـ: انتحارية النزعة الحربية

إن اعتماد المبدع على ما أبدعه، وتجاهله لما يبدعه غيره، ولما يتفوق به غيره عليه، هو نوع من الطرق السلبية للاستسلام لآفة الإبداع، ويعبر عنها توينبي بعبارة يكررها دائماً وهي (استلقاء المرء على مجاذيفه) والتي يعني بها أن يركن المبدع لشيء أبدعه، ويقف عند هذا الحد، ظناً منه أن هذا الشيء ينجح أمام كل التحديات الجديدة التي تواجهه ولذلك يركن إليه ويكرره بشكل مستمر. وهذه الحالة تعتبر وسيلة سلبية يتردى بمقتضاها المبدع في آفة الافتتان

(١) توينبي، أرنولد، مختصر دراسة للتاريخ، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص ٤٨٢.

بالشيء الذي أبدعه. وتعتبر النزعة الحربية مثالاً واضحاً على ذلك، فالتوسع الحربي، يعبر عن تدهور داخلي في المجتمع، كما أن قيام الإمبراطوريات، هي تغطية على حالات الاضطرابات الداخلية، وإخماد لسخط الجماهير ونقمتها. والباعث السياسي للحرب، يتسق مع الباعث السيكولوجي، إذ أن النزعة الحربية تعبير عن شهوة التغيير، إنها عملية انتحارية يقدم فيها بعض الأفراد نفوساً بشرية كقرابين. ومع ذلك لازمت الحروب تاريخ الحضارات، غير أن هذا التلازم، لا يحول دون إدانتها، سواء على المستوى الفردي أم على المستوى الجماعي، أي على المستويين السيكولوجي والسياسي، أما على المستوى الفردي السيكولوجي، فهي مظهر إخفاق النفس البشرية في الارتقاء إلى المستوى الإنساني اللائق بالإنسان. فالنصر يثير في قواد الحروب شهوة التمادي في العنف، كالنمر الذي يتذوق لحم البشر، فيفضله على غيره ويصبح من آكلي لحم البشر. فهولاء القادة، تعميهم شهوة التوسع (صنع الإمبراطوريات) عن ضرورة إغماد السيوف التي شهروها وعن مراعاة حرمة الشعوب الآمنة، ولكن الذي يشهر السيف ظلماً فبالسيف يموت.

أما على المستوى السياسي، أوبالأحرى التاريخي، فإن الدول التي قامت على أسس حربية، قد أدت بها هذه النزعة إلى الفناء، فناء الانتحار لا الموت الطبيعي، حتى وإن حققت في بادئ الأمر انتصارات مثيرة. والأمثلة على ذلك كثيرة نذكر منها إسبرطة والدولة الآشورية ومجتمع التتار.

و: نشوة النصر

تعتبر نشوة النصر، أكثر الأشكال شيوعاً والتي تعرض فيها مأساة البطر والحمق التي تجتاح النفس الإنسانية. وذلك سواء اتخذ الصراع في سبيل الفوز، صورة معركة بأسلحة مادية أواتخذ صورة نزاع بين القوى الروحية. وبذلك نستطيع أن نقسم نشوة النصر إلى نوعين من النشوة، الأولى نشوة

الانتصار الحربي، والثانية نشوة الانتصار الروحي. وقد قدم توينبي أمثلة عن كلا النوعين من خلال استعراضه لتاريخ روما الذي وقع فريسة لنشوة النصر بنوعيها (الحربي والروحي).

أولاً: كان من نتائج نشوة الانتصار الحربي انهيار الجمهورية الرومانية (الإمبراطورية الرومانية).

ثانياً: نشوة الانتصار الروحي أدت إلى انهيار البابوية خلال القرن الثالث عشر الميلادي.

ويقدم توينبي مثالاً على نشوة النصر الروحي (البابوي) فيقول: «فإن قادة الكنيسة الرومانية المبدعة الذين كرسوا أنفسهم إبان القرن الحادي عشر لاستنقاذ المجتمع الغربي من فوضى الإقطاع، عن طريق إقامة جمهورية مسيحية، هؤلاء القادة قد ترددوا في ذات المعضلة التي غدا يتردى فيها خلفاؤهم الروحيون الذين يسعون في عصرنا هذا إلى إحلال نظام عالمي مكان الفوضى الدولية»[1]

ويعتبر توينبي أن إحلال القوة المادية مكان الوازع المعنوي، هوالتغير الجوهري الذي يتبع تغيرات أخرى تؤدي إلى الفشل. وخلاصة القول: إن نشوة النصر سواء كانت حربية أم معنوية فإنها ستؤدي إلى إخفاق الطاقة الإبداعية في الأقلية المبدعة.

وهكذا نكون قد بينا أسباب توقف المبدع عن عملية الإبداع، وهذا التوقف هوالذي يؤدي إلى انهيار الحضارة، والانهيار يمهد للانتقال إلى المرحلة الأخيرة من مراحل الحضارة وهي مرحلة الانحلال. أي مرحلة انحلال الحضارة.

رابعاً: انحلال الحضارة

يرى توينبي أن مرحلة انهيار الحضارة تعقبها، مرحلة أخيرة من مراحل

(١) المصدر ذاته، ص١٢٨.

الحضارة، وهي مرحلة التحلل أوالتحجر. إذ أن مصير الحضارة المنهارة واحد من اثنتين إما التحجر كما حصل مع الحضارة المصرية القديمة والحضارة الصينية، وإما الانحلال والذي يمكن تقسيمه إلى ثلاثة أقسام هي:

١- الأقلية الحاكمة التي تقيم دولة عالمية (بعد أن كانت أقلية مبدعة وقد أنشأت حضارة).

٢- بروليتاريا داخلية، قوامها فئة من المعدمين ومن سكان البلاد المغلوبة ومن العبيد وكلهم يعيشون في المجتمع بأجسادهم فقط، ويشعرون بأنهم غرباء عنه، أوأنهم ليسوا منه، حيث تكون ردود أفعالهم في مرحلة الانحلال، قائمة على العنف ثم تتخذ معارضتهم شكلاً أرقى، ولكنه أعمق وذلك بإنشاء ديانة أسمى، مثل الديانة الزرادشتية في المجتمع الذي كان خاضعاً للحضارة البابلية.

٣- البروليتاريا الخارجية المكونة من برابرة يرابطون على الحدود فتقف في وجههم الحصون، ثم يضطر أصحاب الدولة العالمية لاستئجارهم، ثم ينقلبون ضدهم، ويضربون قلب بلادهم كما حصل في الإمبراطورية الرومانية، لكنهم يعجزون عن الحكم، وتحل الفوضى، وبعد أمد من ظلام الفوضى والتخلف، تتمكن قوى القانون والنظام، تدريجياً من السيطرة على الوضع، وتمكن لنفسها كطليعة، وحينذاك تكون حضارة جديدة قد بدأت.

ويبقى أن نذكر ناحية هامة بالنسبة للحضارة المنحلة، وهي أن العناصر التي تتحلل إليها قد تدخل في تركيبة الحضارات التالية عليها كدخول القانون الروماني في تشريعات الحضارات التالية على الحضارة الرومانية، ولكن هذا لا يعني بالضرورة انتقال العناصر التي تتحلل إليها حضارة ما إلى حضارات لاحقة.

وقبل أن نختم هذا الفصل، يجدر بنا أن نقدم عرضاً عاماً لمسيرة الحضارة عبر مراحلها الأربع وهي: ١- مرحلة مولد الحضارة ٢- مرحلة نموالحضارة وارتقائها ٣- مرحلة انهيار الحضارة ٤- مرحلة انحلال الحضارة.

لعلنا نستطيع من خلال هذا العرض العام أن نقدم مجموعة من الأفكار الأساسية التي من شأنها أن تساعدنا في إضاءة بعض الجوانب الغامضة والهامة من ناحية، وان نستدرك ما فاتنا ذكره من ناحية أخرى، أملاً في الوصول إلى استعراض شامل لقصة الحضارة في ضوء نظرية (التحدي والاستجابة).

ويمكننا أن نقدم العرض العام من خلال الإجابة عن سؤالين مفصليين هما الآتي:

السؤال الأول: هل مشكلة نمو الحضارة وارتقائها هي مشكلة جديدة تختلف عن مشكلة ميلاد الحضارة؟

الجواب نعم، هي مشكلة جديدة ومختلفة، وذلك لأن هناك حضارات تسمى (الحضارات المتعطلة)، وهي حضارات استطاعت أن تحل مشكلة البدء (ميلاد الحضارة)، ولكنها أخفقت في إيجاد حل لمشكلة النمووالارتقاء. والحضارات المتعطلة، هي الحضارات التي ظلت على قيد الحياة، لأنها تجاوزت مشكلة الميلاد، ولكنها متعطلة، لأنها أخفقت في متابعة النمووالارتقاء. ويقدم لنا توينبي أمثلة على هذا النمط من الحضارات المتعطلة فيقول: «الإسكيمو: أبدعوا استجابة ناجحة في مقاومة الظروف الطبيعية الصعبة في منطقة المحيط المتجمد الشمالي، وكانوا شجعان في مواجهة الطبيعة، واخترعوا أدوات الصيد، وصنعوا بأنفسهم واصطادوا الحيوانات (عجول البحر) ولكنهم لم يرتقوا أكثر من ذلك، ولم يستطيعوا مواصلة النموالحضاري، ولكنهم بقوا على قيد الحياة، وهذا ينطبق على البولينزيون والبدو[1]»[2]

وهناك نوع آخر من الحضارات يسميه توينبي (بالحضارات العقيمة) وهي الحضارات التي تموت في المهد، هذا النوع من الحضارات، لايتجاوز مرحلة

---

(١) المقصود بالبدو هنا ليس كل البدو وإنما هم بدو كانوا يقطنوا منطقة جنوب روسيا حالياً.
(٢) توينبي، أرنولد، مختصر دراسة للتاريخ، الجزء الأول، مصدر سابق، ص ٢٧٦.

الميلاد، وهي بذلك تكون أقل درجة من (الحضارات المتعطلة) وذلك لأن الحضارات المتعطلة تحقق النجاح في مرحلة الميلاد، وتتجاوزها، ولكنها تخفق في تحقيق النمووالارتقاء. أما (الحضارات العقيمة)، فهي لا تتجاوز مرحلة (الميلاد)، بل إنها تموت في مهدها. وكمثال على الحضارات العقيمة يقدم لنا توينبي نموذجين:

النموذج الأول: حضارة مسيحية الغرب الأقصى، وهم شعب يسمى «الكلت» وقد عاشوا في إنكلترا وايرلندا، واعتنقوا المسيحية على طريقتهم، ولم يعتنقوها كما هوالحال عند باقي المسيحيين، ولم يكتب لهذا المجتمع أن يقيم حضارة كحضارة المسيحية الشرقية أوالحضارة المسيحية الغربية.

النموذج الثاني: الحضارة الاسكندنافية العقيمة، أي مناطق الدانمارك والنرويج وكان يسكنها شعب «الفايكنج»، ولم يكتب لهذا الشعب النجاح في إقامة حضارة بسبب الغزوالمستمر الذي كانت تواجه شعوب هذه المنطقة.

ومن خلال العرض السابق يمكننا أن نقسم الحضارات إلى ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: حضارات عقيمة، وهي المجتمعات التي تموت في المهد ولا تتجاوز المرحلة الأولى من مراحل الحضارة (مرحلة الميلاد) ومثال عليها: ١- حضارة مسيحي الغرب الأقصى ٢- الحضارة الاسكندنافية.

الصنف الثاني: حضارات متعطلة وهي مجتمعات استطاعت تجاوز المرحلة الأولى من مراحل الحضارة (الولادة)، ولكنها أخفقت في تحقيق النمووالارتقاء، وتبقى مع ذلك حية مثل الاسكيمووالبولينزيين والبدووالإسبارطيين.

الصنف الثالث: وهي المجتمعات التي تمر بمراحل الحضارة كلها، فتتجاوز مرحلة الميلاد وتستطيع أن تنمووترتقي وتقدم استجابة ناجحة ومبدعة على التحديات التي تواجهها، وهي الإحدى والعشرون التي ذكرناها سابقاً.

وبمرورنا من مرحلة انهيار الحضارات إلى مرحلة انحلالها، علينا أن نواجه سؤالاً مثل الذي واجهناه، عندما عبرنا الطريق من مرحلة مولد الحضارة إلى مرحلة نموها وارتقائها.

السؤال الثاني: هل الانحلال مشكلة جديدة تقوم بذاتها، أوهل يمكننا التسليم جدلاً على سبيل الفرض بأنها نتيجة للانهيار لا مفر منها؟ الجواب نعم إن مشكلة الانحلال مشكلة جديدة ومختلفة عن مشكلة الانهيار، ودليل ذلك وجود حضارات عانت من تعطل عقب الانهيار، ودخلت في مرحلة تحجر طويل الأمد. إذاً حدوث الانهيار في حضارة معينة، لا يستلزم حدوث الانحلال (التام) بالضرورة، لأن الحضارة بعد مرحلة الانهيار، تكون أمام احتمالين؛ إما التحجر وإما الانحلال التام (الإبادة)، وكمثال على الحضارة المتحجرة، يذكر توينبي الحضارة المصرية التي انهار مجتمعها تحت العبء الجسيم الذي فرضه عليه بناء الأهرامات، وكذلك الحال بالنسبة لحضارة الشرق الأقصى في الصين التي انتهى بها الأمر بعد مرحلة الانهيار إلى الدخول بحالة التحجر الحضاري. ويعتبر توينبي أن اليهود يشكلون مثالاً صارخاً وواضحاً على الحضارة المتعطلة. وأما البديل عن التحجر، فهوالإبادة التامة والمطلقة (انحلال نهائي). ويبدولنا أن مرحلة الانحلال الحضاري بشقيها التحجر والإبادة التامة (الانحلال النهائي)، هما في المحصلة شيء واحد، لأن الانحلال يعني التوقف نهائياً عن الإبداع، واللجوء إلى التقليد، فتنقلب الحضارة المبدعة الخلاقة إلى حضارة مقلدة مستهلكة، تعيش عالة على الحضارات الحية والمتقدمة.

ويرى توينبي أن جميع الحضارات بكافة أنواعها، والتي وجدت عبر تاريخ البشرية بأكمله – إما أنها انحلت وبادت وإما أنها ما زالت تمر بمرحلة الانهيار، وتقترب أكثر فأكثر من مرحلة الانحلال، باستثناء الحضارة المسيحية الغربية التي مازالت، حسب رأيه، قادرة على إبداع الاستجابات الناجحة للتحديات التي تواجهها.

ختاماً: إن إيقاع التحلل الحضاري يكون على الشكل التالي: كسرة – نهضة – كسرة – نهضة – كسرة – نهضة – كسرة ثلاث دقات ونصف دقة. وأهم مراحل الانحلال الحضارة هي: ١– عصر اضطرابات ٢– دولة عالمية ٣– فراغ.

وفي مرحلة الانحلال، يسيطر على الشعوب (الشعور بالابتذال) وهوبديل (للشعور بالأناقة) الذي هوسمة الحضارة في سياق نموها وارتقائها. فالشعور بأناقة الأسلوب، هونوع من اعتزاز بالنفس، والثقة بها، فالنفس الإنسانية في هذه الحالة، تبدع ولا تقلد، ويظهر هذا الشعور في مرحلة ارتقاء الحضارة، وهوسمة هامة من سمات هذه المرحلة. أما الشعور بالابتذال، فهوعكس الشعور بالأناقة، وذلك لأن الشعور بالابتذال يحدث في الحضارة المنحلة، وهذا الشعور هونوع من الشعور بالنقص، مقارنة بالآخرين، لذلك تميل الشعوب في الحضارة المنحلة إلى تقليد الآخرين، واستعارة أساليبهم في شتى مناحي الحياة.

ولعلنا بهذا العرض العام، استطعنا أن نقدم صورة متكاملة عن قصة الحضارة ومسيرتها، من تكونها وحتى انحلالها.

ويبقى السؤال الأهم: هل الانحلال أمر حتمي لا مفر منه أم أن الحضارات تستطيع أن تتجاوزه وتتفادى الوقوع فيه؟

الفصل الرابع

مقترحات توينبي لإنقاذ الحضارات

أولاً: الابتعاد عن الحرب

ثانياً: العودة إلى الدين

بعد أن بينا الأفكار الرئيسية لنظرية التحدي والاستجابة، وقدمنا شرحاً لآلية الانتقال بين المراحل الأربع التي تمر بها الحضارات، وبينا صيرورة الحضارة عبر أطوارها المتعددة، منذ نشوئها حتى انحلالها. أصبح بمقدورنا أن نؤسس لسؤال مركزي، من شأن الإجابة عنه، أن تبين لنا مدى جدوى أوعدم جدوى دراسة نظريات فلسفة التاريخ وفلسفة الحضارة، ومنها نظرية توينبي في «التحدي والاستجابة». ويمكننا أن نتحرى مسألة على غاية من الأهمية، وهي التالي: هل القوانين التي تمر بها الحضارات، هي قدر محتوم لا مفر منه أم أنه يمكن إنقاذ الحضارات من هذا المصير الفاجع؟

ولكي لا نبتعد عن سؤالنا المركزي كثيراً، فإننا سنطرحه على صيغة مجموعة من الإشكاليات، لأن طبيعة هذا السؤال، تتمظهر بمظاهر شتى وأشكال متعددة نذكر منها الآتي:

هل مصير كل حضارة هوالاندثار ومن ثم الانحلال لامحالة؟ بمعنى آخر هل كل حضارة يقودها قدرها حتماً إلى التلاشي والاضمحلال؟ وهل يحدث ذلك نتيجة لقوانين باطنية تسري من داخل الحضارة؟ أم أن ذلك يحدث نتيجة لظروف موضوعية من خارج الحضارة؟ وفي كلتا الحالتين هل ينطبق ذلك على جميع الحضارات بلا استثناء؟ ثم ما هودور الفاعلية البشرية إن كان لها دور؟ وإذا كانت الحضارات، ستؤول جميعها إلى الاندثار حتماً فما الفائدة من دراستها، والبحث عن قوانينها وسننها؟ وأخيراً ما هي مقترحات توينبي لإنقاذها الحضارات من مصير الفناء؟

قبل الإجابة عن هذه الأسئلة، نرى من المناسب أن نبين وبشكل موجز آراء بعض المفكرين الذين درسوا الحضارات، والذين تأثر بهم توينبي، فربما استفدنا من هذه الآراء من ناحيتين:

الناحية الأولى: كون هؤلاء المفكرين، لهم دراساتهم ونظرياتهم في فلسفة التاريخ وفلسفة الحضارة.

الناحية الثانية: كونهم من أهم الشخصيات التي تأثر بهم توينبي في تكوين اتجاهاته، فيما يخص موضوع الحضارة.

فربما نستطيع من خلال استعراض آراء هؤلاء المفكرين ومقارنتها مع آراء توينبي أن نجيب عن الأسئلة السابقة. وسنقتصر على ذكر آراء ابن خلدون وشبنغلر فقط. ونقول في ذلك: إن المتصفح لآراء العلامة ابن خلدون والفيلسوف الألماني شبنغلر، سيجد أن آراءهم تدل بوضوح على أن الحضارات أمام قدر لا واقي منه، وان الفناء مصير كل الحضارات بلا استثناء، بل إنهم ذهبوا إلى ما هوأبعد من ذلك بكثير حينما رأوا أن الفناء سنة أوقانون خضعت وتخضع وستخضع له كل حضارة وجدت أوتوجد أوستوجد على سطح هذه المعمورة. فالتاريخ إجمالاً في رأي ابن خلدون ما هوإلا سلسلة من الدول يسير تطور كل منها في حلقات متتابعة، وتتشابه هذه الدول في مراحلها المختلفة، وفي أعمارها، وتقوم الواحدة منها على أنقاض الأخرى. وذلك يعني، أن جميع الدول أوالحضارات تمر بمراحل متشابهة تولد، ثم تنمو، ثم تتداعى، وتزول في نهاية المطاف. وبناءً على ذلك يمكننا أن نفهم الحضارات السابقة، ونتنبأ بمصير الحضارات اللاحقة بلا تحفظ أواستثناء.

أما شبنغلر.. فكان أكثر حتمية وتشاؤماً، حيث أنه توصل إلى أن جميع الحضارات مرت بفترات نمووأفول، ثم سقوط، ويقول في هذا الشأن: «إن الحضارات ما هي إلا أجهزة عضوية، وتمر كل حضارة في مراحل تشبه مراحل أعمار الكائن الحي. وبملاحظة سير الدورة الحتمية وتتبع أطوارها، يمكننا الحكم على مستقبل أي حضارة، وتبين ما بقي لها من العمر»[١]

أما توينبي... وهوأحد المفكرين الغربيين الذين راودهم الشعور بالقلق حول مستقبل الحضارة الغربية، وخصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية، حيث

(١) جمعة علم الدين، نيفين، فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي، مرجع سابق، ص ١٦٥.

استلهم بعض عناصر تشاؤمه، من آراء شبنغلر حول مستقبل الحضارات عموماً ومستقبل الحضارة الغربية على وجه الخصوص. فقد أتت آراؤه أقل تشاؤماً وأكثر تفاؤلاً من آراء شبنغلر، فيما يخص مستقبل الحضارة الغربية، ومع ذلك فقد كانا متفقين على أنها تمر بحالة من التدهور، وتظهر عليها بعض إمارات الانهيار، ولذلك سعى توينبي إلى تقديم بعض الحلول والمقترحات التي يمكنها أن تنقذ الحضارات من شبح الفناء، واعتقد توينبي أنه قدم حلولاً عامة وشاملة، ويمكن تعميمها على كل الحضارات بما فيها الحضارة الإسلامية موضوع دراستنا. . إلا أنه على الرغم من ذلك كله، فإنه كان يقدم مقترحاته، وهويضع نصب عينيه مصير الحضارة الغربية، وذلك بعد أن تسربت إليه، هواجس الخوف والقلق من جهتين؛ الأولى أفكار شبنغلر، والثانية من خلال استقرائه واقع الحضارة الغربية، ومقارنته بمصير الحضارات السابقة عليها، وهذا مما ولد لديه الخوف من أن تؤول حضارته إلى ما آلت إليه الحضارات السابقة عليها.

ويمكننا أن نجمل مقترحات توينبي حول مسألة إنقاذ الحضارات من مصير الانحلال والفناء بمقترحين أساسيين هما:

الأول: الابتعاد عن الحرب.

والثاني: العودة إلى الدين.

ورأى توينبي أنه لا مندوحة من التقيد بهذين المبدأين الأساسيين إذا ما أراد أصحاب حضارة ما، أن يقوا حضارتهم من مصير الانحلال، وأن لا تصير حضارتهم إلى ما صارت إليه الحضارات السابقة.

أولاً: الابتعاد عن الحرب

بعد أن تفحص توينبي الأسباب المباشرة لانهيار كل حضارة من الحضارات التي درسها، وبعد أن حلل طبيعة تلك الانهيارات، وصل إلى نتيجة، مفادها

أن الحرب هي السبب المباشر لانهيار كل الحضارات التي انهارت. ويقول وفي ذلك: «وإن دراسة مقارنة لانهيار الحضارات المعروفة، تبين أن الانهيار الاجتماعي، مأساة، مفتاح عقدتها مؤسسة الحرب. ولعل الحرب هي حقاً في آخر تحليل بنت الحضارة، ما دامت إمكانية خوض غمار الحرب تفترض حداً أدنى من التقنية والتنظيم، كما تفترض فائضاً في الثروة على ما هوضروري كل الضرورة للمعيشة، ولكن الإنسان البدائي قد أعوزه هذان العصبان الخاصان بالحرب، كما أننا لا نعرف من جهة أخرى أية حضارة (ربما باستثناء حضارة المايا التي لا تبرح معرفتنا بها الجزئية) لم تشكل الحرب فيها سلفاً مؤسسة قائمة، وسائدة في أبعد عصر يمكننا الرجوع إليه من تاريخها.»[1]

إذاً.. لابد من توافر عنصريين أساسيين لحدوث أي حرب وهذان العنصران هما: ١– التقنية والتنظيم ٢ـ الفائض في الثروة. وهذان العنصران، لا يتوفران إلا في ظل الحضارة ومن هنا يمكننا أن ندرك لماذا يرى توينبي أن الحرب بنت الحضارة. وهذان العنصران هما ما كانت تفتقر إليه المجتمعات البدائية السابقة في وجودها زمنياً على وجود الحضارات. لقد رأى توينبي: أن الحرب مؤذنة بخراب الحضارات وزوالها «وان حامل السيف لايمكن أن يبني حضارة، أوينقذها من الدمار، من يضرب بالسيف يقتل بالسيف، ذلك هوالقانون الصارم للحياة الواقعية، وليس إيمان حامل السيف بظفر نهائي سوى وهم خالص»[2]

وإذا أردنا أن نحلل هذا الاستنتاج الذي توصل إليه توينبي، في ما يخص انتحارية النزعة الحربية، فإنه يجدر بنا أن نسلط الضوء على فكرتين أساسيتين في نظريته:

الفكرة الأولى: أنه اعتبر الأفراد العظماء، أوالفئة المبدعة (الصفوة) وليس الشعوب هي القوى الأساسية المحركة والفاعلة، التي تقود المجتمعات، وتقود

---

(١) توينبي أرنولد، الحرب والحضارة، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق، ١٩٥٠م، ص٧.
(٢) المصدر ذاته، ص١٦٥.

حركة التاريخ وهذه الفئة المبدعة، بأيديها تبني الحضارات، وبأيديها تفنى.

الفكرة الثانية: هي أن المبدع عندما يصل إلى مرحلة عجزه عن تقديم الاستجابات الناجحة على التحديات التي تواجه مجتمعه، فإنه يتخذ أحد الشكلين التاليين من أشكال الانحراف.

١ ـ **الشكل السلبي للانحراف:** وفي هذا الشكل من الانحراف، يقوم المبدع باجترار ما كان قد أبدعه من استجابات، كانت ناجحة فيما مضى، دون أن يقدم حلولاً أواستجابات ناجحة على التحديات الجديدة الطارئة، والتي تتطلب استجابات إبداعية مختلفة عن الاستجابات السابقة، وهذه الحالة هي التي يصفها توينبي بعبارة: (استلقاء المرء على مجاذيفه) إذ أن اعتماد المبدع على ما أبدعه، والإعجاب به وإعطاءه صفة الدواء الناجح لكل داء، بالإضافة إلى تجاهله لما يبدعه غيره، وما يتفوق به عليه. هذا هوالشكل السلبي للاستسلام لآفة الإبداع (لأسلوب فني فان) من وجهة نظر توينبي.

٢ ـ **الشكل الإيجابي للانحراف:** وهوالذي عبر عنه توينبي، حسب صيغة يونانية بكلمة تعني: التخمة، السلوك الأحمق، الدمار، وتعتبر النزعة الحربية مثالاً واضحاً على الانحراف الإيجابي، فالتوسع الحربي، وبناء الإمبراطوريات، يأتي في مرحلة انهيار الحضارات، وهوما تقوم به الفئة المبدعة، عندما تفقد قدرتها على الإبداع، وتفقد الجماهير الثقة بها، بعد أن فقدت تلك الفئة المصوغات التي جعلت الجماهير تفتتن في محاكاتها وتقليدها. واعتبر أن قيام الإمبراطوريات ما هوإلا تغطية للفت أنظار الجماهير عن مشاكل الداخل، وتوجيه الأنظار نحومشاكل وحروب خارجية، وهي نوع من الأساليب التي تخمد بها سخط الجماهير، وتمتص بها نقمة الشعوب، وهي بنفس الوقت تغطية على حالات الاضطراب والفوضى، والتدهور الداخلي داخل المجتمع.

وانطلاقاً من هاتين الفكرتين السابقتين، ومن خلال إطلاعه ودراسته

الواسعة للتاريخ، وإجرائه لمقارنة بين الحضارات قديمها وحديثها. كان استنتاجه أن الدول التي قامت على أسس حربية، قد أدت بها هذه النزعة إلى الفناء. فناء الانتحار، لا الموت الطبيعي، حتى وإن حققت في بادئ الأمر انتصارات مثيرة، وقدم أمثلة كثيرة منها: إسبرطة والدولة الآشورية، ومجتمع التتار ولذلك كان أشد ما يخشاه أن تقع حرب عالمية ثالثة بين المنظومة الاشتراكية بزعامة الاتحاد السوفيتي (السابق) وبين المنظومة الرأسمالية بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية، لأن ذلك سيؤدي برأيه إلى انحلال الحضارة الغربية وزوالها، وهذا أكثر ما كان يؤرقه فيما يخص مستقبل الحضارة الغربية، بوصفه أحد أبناء هذه الحضارة الذين شغلتهم أزماتها ومشكلاتها المعاصرة.

ثانياً: العودة إلى الدين

لقد لاحظ توينبي من خلال دراسته لمرحلة الانهيار التي تمر بها الحضارة بأنها تسير في ثلاثة اتجاهات رئيسية متوازية ومنفصلة عن بعضها البعض.

الاتجاه الأول: تقوده الفئة المبدعة، التي كانت السبب الرئيسي في نشوء الحضارة، ثم تحولت إلى أقلية مستبدة ومسيطرة، بعد أن فقدت مقومات الإبداع للأسباب التي بيناها سابقاً، وهذه الفئة التي أصبحت فئة مستبدة في مرحلة الانهيار، تسعى إلى تأسيس دول عالمية (إمبراطوريات).

الاتجاه الثاني: تتزعمه البروليتاريا الداخلية، والتي تنبعث الأديان من خلالها.

الاتجاه الثالث: تقوم به البروليتاريا الخارجية، التي تظهر فيه البطولات والفنون بأشكالها المختلفة. وتعتبر هذه الفئات الثلاث بمثابة المكونات الرئيسية للنسيج الاجتماعي الذي تتكون منه الحضارة المنهارة والمتجه نحو التلاشي والانحلال.

وبالتالي يصبح هناك نوع من الفرز الوظيفي غير المقصود والعفوي لكل فئة من فئات الحضارة المنهارة، حيث تنشغل الأقلية المسيطرة في تأسيس الدول

العالمية (الإمبراطوريات) ولذلك تكون الفرصة سانحة للبروليتاريا الداخلية لتقيم الأديان العالمية، حيث تكون هذه الفئة بعيدة عن العمل السياسي، بعد أن فقدت ثقتها وافتتانها بالأقلية المسيطرة، فينحصر دورها في المجال الديني، كما أنه في هذه المرحلة (الانهيار) تصبح الفرصة ملائمة للبروليتاريا الخارجية، للاقتحام والاستيلاء على السيادة والسلطة.

وبناءً على ذلك يكون إنشاء الدول العالمية من قبل البروليتاريا الخارجية يتم في نفس الوقت الذي تعمل فيه البروليتاريا الداخلية على إنشاء الأديان العالمية. لكنهما في الوقت نفسه كالخطين المتوازيين لا يلتقيان أبداً.

إذاً لقد رأى توينبي أن العقائد الدينية لا تنشأ إلا في الكيانات الاجتماعية المنهارة للدول العالمية، حيث تتهيأ الظروف المناسبة للبروليتاريا الداخلية للانصراف إلى أمورها الدينية، وعندها تأخذ العقيدة الدينية في النمو، وجذب الطاقات البشرية إليها.

واستناداً إلى ذلك يمكننا أن نعتبر أن عمليتي الارتقاء والانهيار في الحضارات، تسيران على إيقاع حركة الدين. ولذلك يفسر توينبي صيرورة الحضارات وأدوارها التاريخية على أساس تاريخ الأديان. ومن هذه الفكرة نلحظ كيف أن توينبي قد أعاد النظر في قراءته للتاريخ، وقدم صياغة جديدة لخطة تاريخ العالم أتت على الوجه التالي:

١- وجود المجتمعات البدائية.

٢- المدنية الأولى (حضارات الجيل الأول، والمشتقة من هذه المجتمعات البدائية، وهي الحضارات التالية: السومرية - السندية - المينوية - المصرية).

٣- المدنيات الثانية، وهي البابلية، مشتقة من (السومرية) والمدنية الهندية مشتقة من (السند) والمدنية السريانية والهلينية من (المينوية).

٤- الديانات الكبرى وقد نشأت عن المدنيات الثانية (الهندوسية عن طريق الهند، الإسلام عن طريق السريانية، والمسيحية عن طريق المدنية الهلينية).

٥- بعد ذلك تأتي المدنيات الثالثة وقد اشتقت من المدنيات الثانية عن طريق الديانات العليا وهي: الحضارتان الغربية، والمسيحية الأرثوذكسية من الحضارة الهلينية عن طريق المسيحية، وحضارة الشرق الأقصى بفرعيها الكوري والياباني قد تولدت عن الحضارة الصينية بواسطة المهايانا كذلك تولدت الحضارتان الإيرانية والعربية عن الحضارة السريانية بواسطة الإسلام.

وبناءً على قراءة توينبي هذه للتاريخ العالمي، فإننا نلحظ تغيراً جوهرياً طرأ على مخططه الأساسي لتاريخ العالم، والذي كان يسير على النحوالتالي: (نشوء ارتقاء انهيار انحلال)، إذ أنه كان بذلك يعتبر أن المضمون الرئيسي لتاريخ البشرية، يتمثل عبر تاريخ الحضارات، ولكنه وفقاً لآرائه الجديدة حول دور الدين، فقد تخلى عن أفكاره السابقة، بحيث أصبح تاريخ الحضارات، لا يمثل سوى مرحلة في عملية الصعود من المجتمعات البدائية، إلى الديانات العليا عبر المدنيات. وأصبحت الأديان بناءً على ذلك هي التي تشكل الخطوط الرئيسية لمخطط توينبي في دراسة التاريخ. وبهذا أصبح دور الحضارات، يمثل مرحلة وسيطة بين المجتمعات البدائية، وبين الأديان العليا حسب رأي توينبي، وقد خلص من خلال استقرائه لتاريخ الحضارات، إلى أنّ من بين إحدى وعشرين حضارة وجدت عبر تاريخ البشرية، لم يبق سوى خمس حضارات فقط، والباقي اندثرت وتلاشت، وأما الحضارات التي مازالت حية فهي:

١- الحضارة المسيحية الغربية (أمريكا وأوربا الغربية)

٢- الحضارة المسيحية الشرقية الأرثوذكسية (روسيا ودول البلقان)

٣- الحضارة الإسلامية بفرعيها (العربي والإيراني)

٤- الحضارة الهندية (الهندوكية وبوذية الهينايانا)

٥- حضارة الشرق الأقصى (الصين والكوريتين واليابان)

وأن وراء هذه الحضارات الخمس، أربعة أديان عليا هي: المسيحية (وراء الحضارتين المسيحيتين الغربية والشرقية) والإسلام (وراء الحضارة الإسلامية بفرعيها العربي والإيراني) والهندوسية (وراء الحضارة الهندية) والبوذية (وراء حضارات الشرق الأقصى).

أجل لقد تغيرت نظرة توينبي لدور الحضارات، واستناداً لنظرته الجديدة، هذه أصبح ينظر للحضارات على أنها غير متساوية، بل رتبها في ترتيب معين على أساس مدى مشاركتها في نشأة الأديان العليا. وعلى ذلك يكون تاريخ الأديان كاشفاً عن التقدم المستمر نحوالأمام، خلافاً لتاريخ الحضارات الذي يتجلى فيه الكثرة والتكرار.

ويرى توينبي أيضاً أن الأديان تميل إلى إنعاش الشعور بالواجب الاجتماعي في مريديها أكثر من اتجاهها نحوتحطيمه. وأن لكل حضارة من حضارات الجيل الثالث التي مازالت قائمة في الوقت الحاضر، عقيدة دينية تعتبر قوام تلك الحضارة. وعن طريق الدين، تتصل الحضارة بصلة النسب، بحضارة أخرى من حضارات الجيل الثاني، ومن هنا يحلل توينبي ما تدين به الحضارة الغربية الحديثة للعقيدة المسيحية والأمر نفسه بالنسبة للعلاقة بين الحضارات الحية الباقية مع الأديان التي تقف وراءها. وكان يرى أن الدين وجد لتتمكن النفس البشرية من أن تتلقى أنوار الرب، وأن تنبذ عبادة الذات، وتبذل الجهد في استعادة وفاقها مع الله. ولذلك اعتقد أنه إذا اتحدت الأديان معاً وتطورت إلى عقيدة دينية واحدة، فعندئذ فقط يمكن أن تنقذ الحضارة الغربية من الانهيار. ولكن توينبي لا يظن أن ذلك ممكن لأنه لوحدث، فسيكون في العالم الآخر وليس في عالمنا الأرضي المضطرب والذي سيبقى برأيه هكذا دائماً.

ويعلق «كوسنمسكى» على قول توينبي هذا بقوله: «إن توينبي يضع تفسيره

السالف الهدف الحقيقي للبشرية، وهوالتواصل مع الله وعلى ذلك ينبغي أن يكون أساس المجتمع الدين الذي يبنى على أساس من الإيمان الشديد، ويعتقد توينبي أن الديانة الوحيدة الصحيحة هي (المسيحية) وعند هذه النقطة نجد توينبي يطابق بين علم التاريخ واللاهوت، بل إنه جعل من الإيمان والتوحد مع الله الهدف النهائي للتاريخ وهذا من شأنه أن يحول التاريخ إلى لاهوت»[1]

ويعتقد المؤرخ «تريفورروبر» أن توينبي بهذا الرأي يضع نفسه وكأنه المخلص أوبالأحرى أنه مقتنع بأنه المؤسس لهذا الدين الجديد، وهومتأثر بشكل كبير في ذلك بالكتاب (المقدس).

إذاً لقد اعتبر توينبي أن السبيل الوحيد لإنقاذ الحضارات من مصير الانهيار، يكمن في عاملين أساسيين هما: التخلي عن الحروب، والرجوع إلى الدين، ويمكننا أن نعتبر، بناءً على فهمنا لنظريته، أن العامل الأول ((الابتعاد عن النزعة الحربية)) يشكل عاملاً وقائياً، أما العامل الثاني (الرجوع إلى الدين) فانه يشكل حلاً علاجياً، ولابد من توفر هذين العاملين (الوقائي والعلاجي) إن جاز التعبير لاستمرار الحضارة بالوجود ولتقي نفسها من شر الفناء.

ومما سبق يمكننا أن نستنتج مجموعة من الأفكار الرئيسة، التي كانت السبب في وصول توينبي إلى تلك الحقائق في نظرته الجديدة لمخطط التاريخ البشري في ضوء فهمه لدور الأديان.

الفكرة الأولى: تقوم على أن توينبي، قد ركز في دراسته للحضارات على فكرة أساسية في نظريته (التحدي والاستجابة)، وهي فكرة (الأبوة والبنوة)، وقد بينا رأينا فيها سابقاً وخصوصاً فيما يتعلق بتولد الحضارة الإسلامية عن المجتمع السورياني.

الفكرة الثانية: أنه لم يعتبر اليهودية إحدى الديانات العليا، شأنها شأن

(١) Kominsky. A. Arnold Toynbee s. philosophy Of History, Translated from by .George Hanna. Vapors istrou. 1957.p39

الإسلام والمسيحية، بل إنه اعتبر المجتمع اليهودي مجتمعاً متحجراً ولم يساهم في بناء أية حضارة، وإذا توقفنا قليلاً عند هذه الفكرة، فإننا سنجد أنه على الرغم من الروح العدوانية والنزعة العنصرية التي تمارسهما الصهيونية اليوم، ومع أننا نسلم مع توينبي بان المجتمع اليهودي مجتمع متحجر ولم يسهم في بناء أية حضارة حقيقية وحية. ولكن كل ذلك لا ينفي أن اليهودية ديانة عليا، شأنها في ذلك شأن الأديان السماوية الأخرى: الإسلام والمسيحية وخصوصاً في مراحلها الأولى قبل أن تتلقفها الحاخامات اليهودية وتفسرها على أهوائهم وحسب رغباتهم وأهدافهم.

واعتقد أن توينبي لم ينكر اليهودية كدين، ولكنه أنكر تعصبهم المقيت بأنهم شعب الله المختار، واعتبر أنه لا يمكن أن تقوم حضارة على أساس هذا التعصب المتحجر، ولذلك نراه يقدم ديانات وضعية (الهندوسية والبوذية) على الديانة اليهودية السماوية وذلك لأن الهندوسية والبوذية، تولدت عنهما حضارات عريقة في حين أن المجتمع اليهودي وقع أسيراً لآفة عبادة الذات الفانية والتي شرحناها سابقاً. بالمقابل ليس من الضروري، أن تكون الحضارة الغربية، قد تولدت عن الديانة المسيحية كما يزعم توينبي. إذ أن أوربا في عصر النهضة، سعت إلى التخلي عن الدين، وإعادة إحياء الأفكار اليونانية والرومانية القديمة السابقة على ظهور المسيحية، بل إنها عملت على فصل الدين عن الدولة وعن العلم أيضاً، وقامت على أسس علمانية. وكذلك الأمر بالنسبة للاتحاد السوفيتي السابق، الذي بنى أسسه على عقيدة الشيوعية، وليس على عقيدة دينية، وسنفصل في هذه المسائل بشكل أكبر وأعمق في الباب الأخير من هذا البحث.

الفكرة الثالثة: تقوم هذه الفكرة على أساس تأثر توينبي الواضح بالفكر اللاهوتي. ممثلاً بأهم شخصياته وهوالقديس أوغسطين. فلقد توصل المفكرون المسيحيون، ومعهم القديس أوغسطين، إلى أن التاريخ يمضي بمشيئة إلهية، وتنظم هذه المشيئة الأحداث كلها، والإنسان عنصر فيها، مهمته إقرار هذه

المشيئة. وهنا يلتقي القديس أوغسطين مع أرنولد توينبي في تصور كل منهما للغاية من التاريخ، حيث نجد أن وقائع التاريخ، عند كل منهما، تخضع للتدبير الإلهي. فالتاريخ عند توينبي هوإنجاز للخطة الإلهية، وهوإبداع الله في حركته، من الله منبعه والى الله غايته، ولذلك فقد نظر توينبي إلى تاريخ الحضارات، لا في حدود مصائرها فقط، ولكن في حدود دورها في تاريخ الاديان. ورأى توينبي أن هناك إمكانية للتلاقي بين العناية الإلهية والعقل الإنساني، فالتاريخ برأيه إجمالاً هوتفاعل بين الله والإنسان، وهوإنجاز للخطة الإلهية، ولكن ما يتاح للفرد في حدود هذه الخطة هوحرية الإرادة.

لقد أصبح توينبي يفسر التاريخ على أساس ديني، لأنه اعتبر تاريخ الحضارات لا يمثل سوى صعود المجتمعات البدائية، إلى الديانات الكبرى عبر الحضارات، وبذلك يصبح تاريخ الأديان عبارة عن عملية واحدة تقدمية، خلافاً لتاريخ الحضارات التي تتأصل فيها الكثرة والتكرار. وهذا ما جعل توينبي يفسر حركة التاريخ نحوالتقدم عبر عملية التكرار، فجمع بين حركة تاريخ الحضارات وحركة تاريخ الأديان... وطبعاً الحركة الأولى في خدمة الحركة الثانية، فصور هذه الحركة المزدوجة كالعجلة التي تسير إلى الأمام، مع أنها تدور باستمرار حول محور ثابت. فالتاريخ يسير بحركة تقدمية من خلال الدين عبر عملية تكرار أحداث الحضارات. ومن هنا رأى توينبي أن إنقاذ أية حضارة من خطر الانحلال لا يكون إلا بالعودة إلى الدين، وأن المجتمع العالمي الجديد الذي يشكل مجتمع المستقبل، حسب تصوراته، ينبغي أن يبنى على أساس ديني لا على أسس اقتصادية. ولذلك فإن دراسة التاريخ يجب أن لا تتجه نحوالاقتصاد أوالسياسة، بل يجب أن تعطى الأولوية للدين، لأن الدين وحده، هوالذي يكفل الخلاص للحضارات، وينقذها من خطر الانهيار. ومن هنا رأى توينبي، أن المجتمع الغربي يجب أن يسعى إلى إقامة دولة عالمية تضم في جنباتها كافة الحضارات في حضارة واحدة (بقيادة الحضارة الغربية)، وبذلك

ستتغلب الحضارة الغربية على كافة الصعوبات التي تواجهها وبذلك تؤسس هذه الدولة العالمية المستقبلية للسلام العالمي.

ولكن سيبقى سلاماً ظاهرياً، والمخرج الوحيد هوتأسيس كنيسة عالمية، تحل محل الدولة العالمية، وتسيطر على الأمور الدينية والدنيوية في آن معاً، ويصبح الدين هوأساس المجتمع الجديد. وستنشر هذه الدولة العالمية المستقبلية، الدين المسيحي في جميع أنحاء العالم، الذي لا تزال العقيدة المسيحية، تتغلغل فيه حتى الآن، كما أن توينبي يرى أن الكنيسة العالمية، التي ستحل محل الدولة العالمية يجب أن يرأسها البابا، راعي الكنيسة المسيحية. وهذا النمط من الحكم في المستقبل، إن لم يكن هومملكة السماء ذاتها فإنه سيكون على الأقل جزءاً من مملكة الله، كما صوره القديس أوغسطين. وعند هذه النقطة يمكننا أن نلاحظ مدى التطابق بين علم التاريخ وعلم اللاهوت عند كل من القديس أوغسطين والمؤرخ أرنولد توينبي. كما أنه يمكننا أن نتلمس بعض الإرهاصات العولمية في آراء توينبي المستقبلية وإن كانت عولمة تقوم على أساس ديني لا اقتصادي كما هوالحال بالنسبة للعولمة المطروحة اليوم.

وهكذا نرى كيف أن توينبي سعى إلى تقديم مجموعة من الحلول التي رأى فيها المنقذ للحضارات من مصير الانهيار والانحلال، فكان بذلك أقل تشاؤماً من شبنغلر رغم تأثره الشديد به، ولقد لخص توينبي هذه الحلول في مسألتين هما: ١- الابتعاد عن الحرب ٢- الرجوع إلى الدين.

وأراد أن يعمم نظريته هذه على الحضارات الإنسانية كافة بما فيها الحضارة الإسلامية، موضوع بحثنا مع أنه عندما كان يقدم حلوله، كان يضع نصب عينيه مصير الحضارة الغربية التي شغله خوفه عليها. وهذا ما جعل آراءه في مسألة كيفية إنقاذ الحضارات نتيجة لاستقرائه لواقع الحضارة الغربية، دون مراعاة خصوصية التحديات المختلفة التي تواجه كل حضارة على حدة، وكي

لا نبخس هذا المؤرخ والمفكر الكبير حقه، فإننا نرى أنه قدم آراء هامة فيما يخص الحضارة الإسلامية، نوافقه عليها وبالمقابل قدم آراء نرى أنها مجحفة في حق هذه الحضارة العظيمة. وذلك عندما قاس الحضارة الإسلامية وتحدياتها في مقياس الحضارة الغربية ومشكلاتها والتحديات التي تواجهها.

وأخيراً لا بد لنا من أن نطرح الأسئلة التالية:

١- كيف قرأ توينبي الحضارة الإسلامية في ضوء نظريته (التحدي والاستجابة)؟

٢- ما هي التحديات التي تواجه الحضارة الإسلامية وما هي الحلول التي قدمها لها؟

٣- ما أهمية آراء توينبي ومقترحاته وتصوراته المستقبلية فيما يخص الحضارة الإسلامية؟

٤- وهل يمكن أن نعتبر نظرية التحدي والاستجابة منهجاً يمكن أن نقرأ في ضوئها جميع الحضارات الإنسانية ومنها الحضارة الإسلامية؟

والجواب عن هذه الأسئلة هوما سيكون عليه مدار البحث في الأبواب والفصول القادمة.

الباب الثالث

الحضارة الإسلامية بين الركود والحركة

الفصل الأول

نشأة الحضارة الإسلامية

أولاً: التحديات التي واجهت مجتمع شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام

أ: تحدي البيئة الطبيعية

ب: تحدي الظروف البشرية الصعبة

ثانياً: الاستجابة الأولى لميلاد الحضارة الإسلامية

إن ميلاد حضارة ما، إنما يكون في لحظة زمنية معينة من لحظات التاريخ الإنساني، حيث تنضج ثمرة جهود مجتمع معين في بقعة جغرافية محددة، فالحضارة لا يمكن أن تنشأ بمعزل عن سياقها التاريخي العام، أوعن إطارها الجغرافي والمكاني. وذلك لأن لحظة نشوئها تكون محكومة بعنصري الزمان والمكان، والزمان كالمكان هوواقع موجود وجوداً موضوعياً، لأن جميع مظاهر الواقع، لا توجد في المكان فحسب، وإنما في الزمان والمكان في آن معاً. فمتى وأين نشأت الحضارة الإسلامية؟ لكي ندرك الحضارة الإسلامية بشكل عام، ونحدد لحظة نشوئها بوجه خاص، فإنه يجب علينا أن ندرك أن لكل حضارة سياقاً وسابقاً ولاحقاً، ولا يمكن فهم أية حضارة أوحتى معرفة ظروف نشوئها إلا بعد إدراك هذه العناصر الثلاثة. وإذا كانت نشأة الحضارة محكومة بعنصري الزمان والمكان، فإن مرحلة نموها وازدهارها لا يمكن أن يؤطرها مكان أويحدها زمان، لأن الحضارة الأصيلة تؤتي أوكلها في كل حين ومكان، وبالتالي فإن ما تخضع له الحضارة في طور ميلادها ونشوئها، ليس شرطاً ملزماً لها في طور نموها ازدهارها.

ولذلك فإننا إذا أردنا أن نكون تصوراً واضحاً عن الحضارة الإسلامية كما رسمها لنا توينبي، فإنه لابد لنا من دراسة المراحل التاريخية السابقة على لحظة ميلادها، ثم دراستها في أطوارها المتعددة نشأةً ونمواً وازدهاراً، ثم ننتقل إلى دراسة الأزمات التي واجهتها، ومازالت تواجهها، ثم نبحث في العوائق التي تقف أمام تقدمها، وكذلك ننظر فيما تملكه من مقومات تمكنها من النهوض مجدداً لمواصلة دورها الريادي في تاريخ الحضارة الإنسانية.

ولابد لنا أيضاً من تسليط الضوء حول مستقبل الحضارة الإسلامية في ضوء نظرية توينبي في «التحدي والاستجابة»، وبذلك تتكامل رؤيتنا للحضارة الإسلامية بأطوارها المختلفة من منظور توينبي. وهذا ما سيكون عليه مدار بحثنا في هذا الباب بفصوله الستة.

نشأة الحضارة الإسلامية:

يرى توينبي أن مولد أونشوء حضارة ما، قائم على أساس تحد ما يواجه مجتمعاً معيناً، ويتطلب هذا التحدي استجابة ناجحة تؤدي بدورها إلى مولد أونشوء حضارة جديدة على مسرح التاريخ البشري.

وهذا التحدي إما أن يكون بيئة طبيعية قاسية، أوظروفاً بشرية صعبة. فما هي إذاً التحديات التي واجهت المجتمع العربي؟ وما هي الاستجابات التي قدمها هذا المجتمع، والتي كانت السبب في مولد هذه الحضارة العظيمة؟

وقبل أن نجيب عن هذه الأسئلة، لابد لنا من توضيح العلاقة ما بين الدين والحضارة كما رسمها لنا توينبي، فالواقع أن الأساس الذي أقام عليه توينبي نظريته في تفسير التاريخ تتجلى في تمييزه بين حالة من السلبية والخمود، وحالة من التقدم والإبداع، والتحول من الحالة الأولى إلى الحالة الثانية، أي من السلب إلى الإيجاب هوالمبدأ الأول في التفكير التاريخي، إذ أن مسيرة التاريخ تنشأ بفضل الانتقال من حالة التحدي الخارجي إلى الانفعال الداخلي، أي بالاتجاه نحوتقرير المصير، ويشكل الدين برأيه الاستجابة الناجحة للروح على التحديات الخارجية. فالتحدي هوالفعل الخارجي والاستجابة هي ردة الفعل.

ومما تقدم يمكننا القول: إن الحضارة الإسلامية هي إحدى ثمرات العقيدة الإسلامية وحول هذا الموضوع «يتساءل توينبي عن علاقة الإسلام كعقيدة دينية بالحضارة الإسلامية، ويجيب عن ذلك بأن الحضارة الإسلامية قد وفدت مع العقيدة الدينية وتتفق في هذا المجال مع المسيحية»[1]

وبالعودة إلى التحديات التي واجهت المجتمع العربي قبل ظهور الحضارة الإسلامية نقول: إن المجتمع العربي في شبه الجزيرة العربية عموماً وفي مكة،

---

(١) محمد شبل، فؤاد، حضارة الإسلام في دراسة توينبي للتاريخ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م، ص ٣٩.

موطن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم على وجه الخصوص ، قد واجه تحديات من نوعين ، تحديات بيئية طبيعية قاسية ، وتحديات بشرية صعبة .

أولاً: التحديات التي واجهت مجتمع شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام

يمكننا أن نقسم التحديات التي واجهت مجتمع شبه الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام – في ضوء نظرية التحدي والاستجابة – إلى نوعين من التحديات:

أ: تحدي البيئة الطبيعية

لقد رأى توينبي أن مجتمع شبه الجزيرة العربية قد واجه ظروفاً بيئية طبيعية قاسية ، كانت بمثابة تحد يستلزم استجابة ناجحة على هذا التحدي وقد وصف بيئة شبه الجزيرة العربية بقوله: «وشبه الجزيرة العربية هي شبه قارة. فمن حيث المساحة ، هي في حجم جزيرة الهند وأوربة. ولكن على العكس منهما فهي جافة. باستثناء المرتفعات القائمة في زاويتها الجنوبية الغربية (في اليمن وعسير) التي تقنص الأمطار الموسمية والتي هي نموذج مصغر لمرتفعات أثيوبية إريتريا. على الساحل الغربي للبحر الأحمر ، وتقوم مكة ، موطن النبي ، على جزء أقل ارتفاعاً نسبياً. في المرتفعات التي تطل على الساحل الغربي للبحر الأحمر. إلا أنها بعيدة عن متناول الأمطار الموسمية. وليست مكة معدومة المطر ، ذلك بأن استمرار السكن فيها يعود إلى وجود بئر دائمة فيها. إلا أن ثرواتها المائية ، لم تمكن لسكان مستقرين أن يحصلوا على قوتهم من الزراعة ، أوحتى من رعي الحيوان. وهوالمصدر الوحيد للعيش ، الذي ظل حتى فترة قصيرة يعتمد عليه القسم الأكبر من سكان الجزء المعمور منها ، البالغ ثلاثة أرباعها. وجماعة مستقرة تقيم حول بئر مكة (بئر زمزم) ، يجب أن يعيش على التجارة. وكان من الضروري أن يقوم فيها نوع من التقديس الديني يحميها من البدوالذين قد تغريهم الظروف بأن يتقاضوا مغارم كثيرة من قوافل التجار .»[1]

وكان من أثر تدجين الجمل ، أن ارتبطت اليمن بفلسطين وسورية بطريق

(١) توينبي ، أرنولد ، تاريخ البشرية ، مصدر سابق ، ص ٤٥١ .

بري. وهذا الطريق يجوز بمكة، ولما أقيمت الكعبة على مقربه من البئر. وتقبل الناس مكانتها، أصبح المكيون يقيمون السوق السنوية التي كان يؤمها التجار، وهم حجاج في الوقت ذاته، في فصل من السنة، يتفق فيه أن تخفر الذم لأنه فصل الأشهر الحرم (ذي القعدة وذي الحجة ومحرم) وهي شهور متتالية ويوجد أيضاً شهر من الأشهر الحرم منفصل عنها وهوشهر رجب. لقد رأى توينبي أن الطبيعة القاسية التي واجهت سكان الجزيرة العربية، قد دفعتهم للهجرة إلى خارجها بحثاً عن شروط معيشة أفضل. ويقول في ذلك:

«وقد قست الطبيعة في الجزيرة العربية على الإنسان إلى أن استخرج النفط. فحتى ذلك الوقت كان سكان الجزيرة العربية، باستثناء اليمن، في جوع دائم، وكان تغلغل المدنية التدريجي، الذي كان يتم على الجمل، في الجزيرة العربية، يرافقه تفجر سكاني إلى خارج الجزيرة»[1]

والواقع أن مناخ جزيرة العرب على العموم مناخ صحراوي شديد الحرارة، والأمطار فيها قليلة بالإضافة إلى ندرة مصادر المياه الجوفية. ولعل ذلك مما جعلهم يتأخرون حضارياً عن الأمم المحيطة بهم. فلقد عاش أغلبهم حياة البداوة الرحل، الذين لايقرون في مكان، ولا يرتبطون بالأرض كما يفعل الزراع، بل إنهم يتنقلون وراء المياه والكلأ في تلك الصحراء الواسعة، فكانت ردود فعل سكان الجزيرة على هذا التحدي الطبيعي تتخذ أحد الشكلين الآتيين:

١ - الهجرة خارج الجزيرة: إلى بلاد الرافدين وبلاد الشام. وقد استطاع هؤلاء المهاجرون العرب القدماء[2] إقامة مستوطنات دائمة لهم في بلاد الشام وبلاد الرافدين، وأسسوا حضارات عريقة خارج موطنهم الأصلي.

(١) المصدر ذاته، ص ٤٥٢.
(٢) الأكاديون والآشوريون الذين هاجروا إلى بلاد الرافدين حوالي ٣٥٠٠ق.م - والبابليون هاجروا إلى العراق حوالي ٢٥٠٠ق.م والعموريون هاجروا إلى بلاد الشام حوالي ٢٥٠٠ ق.م واسسومملكة ماري - والكنعانيون هاجروا إلى فلسطين حوالي ٢٥٠٠ق.م - والآراميون هاجروا إلى بلاد الشام حوالي ١٥٠٠ق.م - والأنباط هاجروا إلى منطقة الأردن حوالي ٥٠٠ق.م وعاصمتهم البتراء.

٢ ـ البقاء في الجزيرة: ومصارعة الظروف الطبيعية الصعبة مثل قريش التي استوطنت مكة المكرمة، ومارس أهلها التجارة، وكان لها مكانة دينية كبيرة لدى العرب جميعاً، ويثرب التي اعتمدت على الزراعة وبعض المدن الأخرى التي استطاعت تحدي الطبيعة القاسية، وأما اليمن، فهي استثناء لأنها منطقة خصبة، وأما باقي أجزاء جزيرة العرب، فقد ظلت تعيش حياة البداوة مبتعدةً كل البعد عن الأخذ بأسباب الحضارة.

ومع ذلك.. فإن توينبي لم يعول كثيراً على تحدي البيئة الطبيعية كسبب مباشر لاستنهاض المجتمع في شبة الجزيرة العربية على تأسيس الحضارة الإسلامية، بل إنه ركز أكثر على تحدي الظروف البشرية، واعتبره السبب المباشر في نشوء الحضارة الإسلامية.

ب: تحدي الظروف البشرية الصعبة

قبل الحديث عن الظروف البشرية الصعبة (أي التحديات) التي واجهت مجتمع شبه الجزيرة العربية بوصفها الموطن الأول للحضارة الإسلامية لابد لنا من أن نستقرئ التحديات البشرية التي واجهت المجتمعات العربية عموماً، حيث رأى توينبي أن اقتحام الهلينية للعالم السوري إبان حملة الإسكندر المقدوني، قد شكلت تحدياً مستمراً للمجتمع السوري. «وأمام هذا التحدي قام المجتمع السوري بعدة محاولات للاستجابة له، وكان لهذه المحاولات جميعها طابع مشترك. إذ اتخذ رد الفعل المناهض للهلينية لنفسه واسطة في كل مرة، شكل حركة دينية. لكن ثمة اختلافاً أساسياً بين الأربعة ردود الفعل الأولى، ورد الفعل الأخير، إذ بينما أخفقت ردود الفعل الزرادشتيه[1] واليهودية والنسطورية[2] والمينوفستيه[3]، نجح رد الفعل الإسلامي»[4]

(١) ديانة فارسية قديمة تنسب إلى زرادشت الذي قسم الوجود إلى قسمين هما: النور والظلمة.

(٢) هم أصحاب نسطور أسقف القسطنطينية، يعتقد أصحاب هذا المذهب بأن الله واحد ولكنه ذوأقانيم ثلاثة: الوجود، والعلم، والحياة.

(٣) هؤلاء هم القائلون بالطبيعة الواحدة أي الطبيعة الإلهية للسيد المسيح عليه السلام.

(٤) توينبي، أرنولد، مختصر دراسة للتاريخ، الجزء الأول، مصدر سابق، ص ٢٣٨+٢٣٩.

إذاً. . لقد واجهت المجتمعات العربية قبل الإسلام نوعين من الغزو(العسكري والثقافي)، ولكن بنسب متفاوتة، إذ كان تأثيرهما على المجتمعات العربية، كبلاد الشام وبلاد الرافدين ومصر المتاخمة للإمبراطوريات العظمى آنذاك (الرومانية والفارسية) أعظم من تأثيرهما في مجتمع شبه الجزيرة العربية. وقد شكل الغزوالخارجي المتكرر (عسكرياً وفكرياً)، ما يطلق عليه توينبي اسم ((التحدي البشري))، وهذا ماجعل المجتمعات العربية أمام تحديات بشرية صعبة، تستلزم استجابات ناجحة كي تنتقل من حالة الركود السلبي المنفعلة إلى حالة الحركة الإيجابية الفاعلة.

ويمكننا أن نستدل من الاستعراض السابق على أن العرب في شبه الجزيرة العربية، لم يكونوا في عزلة تامة عن العالم، بل إنه قد وجدت لهم قنوات اتصال مع الأمم المتحضرة آنذاك، ولكن الاتصال كان محدوداً، وضمن أقنية ضيقة، بخلاف الحال مع المجتمعات العربية في بلاد الشام والرافدين المجاورة لحضارتي الروم والفرس. «شاع بين الناس أن العرب في جاهليتها كانت أمة منعزلة عن العالم، لا تتصل بغيرها أي اتصال، وأن الصحراء من جانب، والبحر من جانب، حصراها وجعلاها منقطعة عمن حولها، لا تتصل بهم في مادة، ولا تقتبس منهم أدباً ولا تهذيباً. والحق أن هذه فكرة خاطئة وأن العرب كانوا على اتصال بمن حولهم مادياً وأدبياً، وإن كان هذا الاتصال أضعف مما كان بين الأمم المتحضرة لذلك العهد، نظراً لموقعها الجغرافي ولحالتها الاجتماعية. وهذا الاتصال بين العرب وغيرهم، أتى من طرق عدة أهمها: ١ – التجارة ٢– إنشاء المدن العربية المتاخمة للفرس والروم ٣– البعثات اليهودية والنصرانية التي كانت تتغلغل في جزيرة العرب، تدعوإلى دينها وتنشر تعاليمها»(١)

ومع ذلك، فلم يأخذ العرب القاطنون في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام

(١) أمين، أحمد، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١٥، ١٩٣٣م، ص١٢.

ممن حولهم من الأمم المتمدنة الكثير، فلم يأخذوا مثلاً مناهج علمية، أومذاهب فلسفية متكاملة، وإنما اقتصروا على بعض الحكم أو القصص أو الحوادث التاريخية، وذلك بسبب عدة عوامل؛ منها العوائق الطبيعة الجغرافية التي تفصل بين العرب وغيرهم الأمم الأخرى من (بحار وجبال وصحاري)، وكذلك بسبب انتشار الأمية بين العرب في ذلك الوقت، وكذلك الاختلاف في درجة التطور المعرفي والاجتماعي بين العرب والأمم المجاورة لها. . . . . الخ.

وإذا نحن نظرنا إلى موقع جزيرة العرب جغرافياً، فسنجدها واقعة بين أعظم مدنيتين في العالم آنذاك، إذ تحدها الإمبراطورية الفارسية من الشرق، والإمبراطورية الرومانية من الغرب.

«وقد حاول الفرس والروم أن يخضعوا العرب لحكمهم اتقاء لغزوهم وسلبهم، ولكنهم كانوا يعدلون عن ذلك، لما يستلزمه فتح جزيرة صحراوية من ضحايا في الأنفس والأموال، . . . . من أجل هذا رأى الفرس والروم أن خير وسيلة لدفع شر العرب أن يساعدوا بعض القبائل المجاورة على أن يستقروا على التخوم، يزرعون ويتحضرون، ثم يكونوا ردءاً لهم، يصدون غارة البدوالذين يغزون وينهبون، فتكونت إمارة الحيرة على تخوم الفرس وإمارة الغساسنة على تخوم الرومان»[1]

طبعاً كانت إمارة الحيرة وأمراؤها اللخميون مرتبطة بالإمبراطورية الفارسية، أما إمارة الغساسنة، فكانت مرتبطة بالإمبراطورية الرومانية، فكان للغساسنة إمارة في الشام وللمناذرة إمارة في الحيرة في بلاد الرافدين وكان العداء شديداً بين هاتين الإمارتين العربيتين، وكثيراً ما وقعت بينهم حروب طاحنة. كانت تجني ثمارها الإمبراطوريتان العظيمتان الفارسية والرومانية (البيزنطية). وكانت القبائل العربية تعيش حياة تشتت وتفرق وتناحر، وكثيراً ما يقع الغزووالنهب

(١) المرجع ذاته، ص ١٦.

والسلب وحروبهم قائمة على الكر والفر، وقد شهدت القبائل العربية حروباً دامية كحرب داحس والغبراء وحرب البسوس.

هذه هي التحديات الطبيعية والبشرية التي واجهت مجتمع شبه الجزيرة العربية قبل نشوء الحضارة الإسلامية. ولابد لنا هنا من أن ننوه إلى أن توينبي قد قسم الحضارات بناءً على نوعي التحدي (تحدي العوامل الطبيعية وتحدي البيئة البشرية) إلى قسمين: القسم الأول: مجتمعات انتقلت من الحالة البدائية إلى حالة الحضارة دون أن تنتسب بعلاقة الأبوة والبنوة لحضارة سابقة عليها، وإنما خرجت إلى حيز الوجود، وانبعث من الحياة البدائية إلى الحياة الحضارية بشكل مباشر، وهذه الحالة تنطبق على الحضارات الست التالية: (المصرية والسومرية والمينوية والمايانية والاندريانية والصينية). أما القسم الثاني: فهويشمل الحضارات الواحدة والعشرين التي ذكرناها سابقاً وهي حضارات نشأت عن حضارات سابقة عليها، وارتبطت معها بعلاقة الأبوة والبنوة. والحضارة الإسلامية تندرج تحت القسم الثاني، لذلك يرجع توينبي سبب نشوء الحضارة الإسلامية إلى الاستجابة على تحدي الظروف البشرية الصعبة التي واجهت المجتمع العربي، ولا يعول كثيراً على تحدي الطبيعة. ويقول توينبي في ذلك: «أما بالنسبة لحالات الحضارة التي تنتسب لغيرها، فلا بد أن التحدي الذي أبرزها إلى الوجود، قد جاء في الأصل لا من العوامل الجغرافية ولكن من البيئة البشرية»[1]

وكنا قد بينا سابقاً أن توينبي يعتقد أن الحضارة الإسلامية، هي نتاج اندماج المجتمعين العربي والإيراني، وهما بدورهما، وليدا المجتمع السورياني، كما انه اعتقد أيضاً أن الحضارة الإسلامية قد نشأت نتيجة التحديات البشرية الخارجية، وأن الحضارة الإسلامية تنتسب الى مجتمع سابق عليها هوالمجتمع السورياني (بعلاقة الأبوة والبنوة). يقول توينبي: «كان الإسلام، الدين العالمي

---

(١) توينبي، أرنولد، مختصر دراسة للتاريخ، الجزء الرابع، مصدر سابق، ص ٢٥٩.

الذي اتصل عن طريقه مجتمعنا السوري في نهاية المطاف بالمجتمعين الإيراني والعربي، اتصال الأبوة»[1]

ولكن.. لا يعني ذلك أن الحضارة الإسلامية، هي من أصل سرياني كما يفهم من قول توينبي، بل إن الحضارة الإسلامية لها خصوصيتها الذاتية، وهويتها الحضارية المستقلة التي تميزها عن غيرها من الحضارات، وإذا كانت الحضارة الإسلامية، قد اقتبست بعض المنجزات الفكرية والمادية من حضارات سابقة عليها، فهذا لا يعني بأنها لا تتمتع بهويتها الخاصة، وذلك لأنها عندما استقبلت الوافد الحضاري، لم تأخذه كما هو، بل عملت على هضمه واستيعابه، وأعادت إنتاجه وطورته وصبغته بصبغتها، حتى غدا الوافد أوالمنتج الحضاري المستورد في صبغته الجديدة منتجاً محلياً لا مستورداً. ونود أن نؤكد على أن الآراء والأفكار والعلوم والمنجزات الفكرية والمادية، هي مما يتداول بين الشعوب والحضارات، دون أن يؤثر ذلك، بالضرورة، على خصوصية الحضارة أويفقدها هويتها.

أما بالنسبة للاندماج بين المجتمعين الإيراني والعربي، أوحتى اندماج الشعوب الأخرى بالمجتمع العربي، فهذا أمر لاحق لمرحلة نشوء الحضارة الإسلامية، وهذا يعني أن الحضارة الإسلامية في طور نشأتها، كان العرب هم مادتها الرئيسية، ثم دخلت شعوب كثيرة في الإسلام - ومنهم المجتمع الإيراني - وكان لهم دور في مرحلة نموالحضارة، سنتحدث عنه في حينه.

ثانياً: الاستجابة الأولى لميلاد الحضارة الإسلامية

الأستجابة الأولى الناجحة والتي شكلت مرحلة البداية لميلاد الحضارة الإسلامية، تجلت في مواجهتها لتحديين بشريين باعتقاد توينبي، الأول: تحد خارجي (دولي)، يتمثل في تأثيرات الغزوالثقافي الذي مارسته الإمبراطورية الرومانية على العرب في شبه الجزيرة العربية، «بلغ اقتحام التأثيرات الثقافية

(١)توينبي، أرنولد، مختصر دراسة للتاريخ، الجزء الأول، مصدر سابق، ص ٣٣.

الواردة من الإمبراطورية الرومانية لشبه الجزيرة العربية درجة الإشباع. فكان لا مناص من أن يترتب على ذلك انبعاث رد فعل شبه الجزيرة العربي على هيئة تولد طاقة مضادة تصد تلك التأثيرات الثقافية الدخيلة على بلاد العرب.»[1]

وأما التحدي الثاني: فهوتحد داخلي (محلي)، فقد كانت مكة، موطن الرسول، منطقة في واد غير ذي زرع، يوجد فيها بئر زمزم، يستخدم للشرب فقط، وكان سكان مكة، يعتمدون على التجارة، وقد كان يؤمها التجار والحجيج من كافة أرجاء الجزيرة العربية، وكان لهم تجارتان: رحلة في الشتاء إلى اليمن وأخرى بالصيف إلى بلاد الشام، وكان فيها سوق عكاظ، مأوى فحول الشعراء، وكان المجتمع المكي في أغلبه مجتمعاً وثنياً، يقوم على عبادة الأصنام. وفي هذه الأجواء الاجتماعية والاقتصادية والثقافية المفتقرة للتنظيم بكل إشكاله، إضافة إلى حالة الفراغ الروحي التي يعاني منها المجتمع المكي ظهر الرسول الكريم، ودعا إلى الدين الجديد (الدين الإسلامي)، بعد أن مر بمرحلتين: هما (الاعتزال والعودة) على حد تعبير توينبي، ويقصد بالاعتزال هي مرحلة اعتكاف الرسول في غار حراء حتى نزول الوحي عليه، أما مرحلة العودة، فهي مرحلة بدء الرسول بالدعوة للإسلام، وقد ظل يدعوأهل مكة ثلاثة عشر عاماً، وهويعاني من الصد والجحود، وقد اتبعه بعض الصحابة، فلقوا أصناف العذاب على يد أهل مكة، وهذا ما دفع الرسول الكريم لدفعهم للهجرة إلى الحبشة ثم للهجرة إلى يثرب «المدينة المنورة»، وذلك بعد أن وصلته رسل من الواحة الزراعية يثرب، يطلبون إليه أن ينتقل إليهم ويتولى أمورهم، بعد أن كانت الخلافات السياسية قد مزقتهم، حيث كانت رحى الحرب تدور ما بين قبيلتي الأوس والخزرج، وكان اليهود في يثرب يحيكون المؤامرات ويوقعون الفتن بين هاتين القبيلتين العربيتين، ليستفيدوا من هذا الوضع المتأزم. وقد فشل أهل يثرب من وضع حد أوإيجاد استجابة ناجحة لتحدي الفرقة والبغضاء

(١) المصدر ذاته، ص ٣٨٠.

القائمتين فيما بينهم . فكان مجيء الرسول الكريم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم ، بداية عهد جديد لأهل يثرب وللمهاجرين المسلمين من أهل مكة في نفس الوقت ، واستطاع الرسول أن يقوم بتوثيق عرى المحبة والإخاء والمساواة بين المسلمين المهاجرين من مكة وبين الأنصار من أهل يثرب « المدينة المنورة» ، فكانت أول مسألة قام بها رسول الله عندما وصل المدينة ، أن آخى بين المهاجرين والأنصار . فضرب المسلمون في عملية التضحية والإيثار دروساً ، لم يشهد لها التاريخ مثيلاً ، فكان الرجل من المسلمين الأنصار الذي يملك بستانين يقدم لأخيه المهاجر المسلم بستاناً ، ويبقي الآخر له ، وكذلك من يملك دارين أوغير ذلك من الممتلكات ، وهكذا اجتمع أنصار المدينة ومهاجرومكة على الأخوة في الدين ، يعبدون رباً واحداً ، ويعتقدون بكتاب واحد ، ويأتمرون بأمر رسول وقائد ومعلم ومرب واحد ، هومحمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم ، فأصبحت المدينة المنورة نواة دولة ذات سيادة حقيقية ، فكانت تلك مرحلة نشوء الحضارة الإسلامية بكل ما تعني هذه الكلمة من معنى ، ثم كانت غزوة بدر التي هاجم من خلالها المسلمون مشركي مكة . فكانت هذه الغزوة تأكيداً لوجود المسلمين ، وضربة قاسمة لمشركي قريش ، الذين لم يكونوا حتى ذلك الوقت ، يقيمون للمسلمين وزناً ، أويعترفون بوجود حقيقي ومؤثر للإسلام ، فشكلت غزوة بدر مرحلة مفصلية في تاريخ المسلمين .

إلا أن لتوينبي رأياً خاصاً بمسألة الحروب وعلاقتها بالحضارة ، إذ أنه يرى أن الحروب تقوض وتهدم الحضارات ، وهذا مبدأ أساسي في صلب نظريته التاريخية «التحدي والاستجابة» ، إذ أنه تمنى لوأن الرسول محمداً صلى الله عليه وسلم ، ظل داعياً دينياً فقط ، ولم يصبح قائداً يخوض المعارك والغزوات ، وكذلك لولم يعمل بالسياسة على حد تعبيره ، كما أن توينبي يرى أن من الأفضل لوتم الفصل بين الدين والدولة ، وبعبارة أخرى ، رأى توينبي أن الحضارة تقوم على أساس ديني . أما الدولة فهي ستجر إلى السياسة والحروب ، والدولة تأتي

في أواخر مراحل الحضارة، أي في مرحلة الانهيار. والواقع أن المدقق في فكرة توينبي هذه، يجده يسحب الفكرة المسيحية القائلة: ((أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله)) على الدين الإسلامي. ولانستطيع أن نوافق توينبي على رأيه هذا، لأن طبيعة الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية، تختلف ما بين زمن الديانة المسيحية، والزمن الذي أتى فيه الدين الإسلامي، مع الإقرار بأن جوهر العقيدة في الأديان السماوية كلها واحد. أما غزوة بدر، فإننا نرى أنه كان لابد منها، فقد ترك المسلمون المهاجرون في مكة أموالهم وأرزاقهم، كما أنهم قد لاقوا شتى أصناف العذاب والمهانة على يد مشركي مكة، فكانت غزوة بدر، الضربة القاصمة لمشركي مكة، كما أنها أعلت من شأن المسلمين في جميع أنحاء الجزيرة العربية، وأكسبت المسلمين الثقة بربهم وبرسولهم الذي وعدهم بالنصر، وبأنفسهم كرجال قادرين على اتخاذ قرار المبادرة والقدرة على النصر وبناء دولة قوية مرهوبة الجانب، فخلقت هذه الغزوة واقعاً جديداً على مسرح الأحداث في الجزيرة العربية.

حتى أن توينبي قد استثنى الحضارة الإسلامية من هذه القاعدة (قاعدة فصل الدين عن الدولة) ويقول في ذلك: «. . فإن الإسلام قد وفق فعلاً في أن يصبح العقيدة الدينية لمجتمع سوري أصابه الانحلال. ونجح الإسلام على الرغم من إقحامه منذ البداية في الشؤون السياسية، ومضيه في ذلك بطريقة قاطعة، لم تعهد في الأديان الأخرى»(١)

ثم تتالت الغزوات إلى أن فتحت مكة المكرمة على يد المسلمين، وحررت من الوثنية بشكل كامل، ثم دخل الناس أفواجاً في دين الإسلام، وأرسلت الرسل إلى فارس وبيزنطة لدعوتهم إلى الإسلام، فتوسعت رقعة الدولة الإسلامية، حتى شملت الجزيرة العربية بأكملها، وامتدت حتى حدود إمبراطورية الروم

---

(١) توينبي، أرنولد، مختصر دراسة للتاريخ، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص ٣٥٣.

البيزنطيين في بلاد الشام، وحدود الدولة الفارسية في العراق، ثم اكتملت الشريعة الإسلامية باكتمال نزول القرآن الكريم، ثم كانت وفاة النبي سنة ٦٣٢ م بعد أن ترك للمسلمين شيئين اثنين، هما كتاب الله وسنته الشريفة اللذان شكلا منهاجاً كاملاً للمسلمين، شمل كل أمور دينهم ودنياهم. وعند هذه اللحظة من التاريخ، يمكننا أن نعتبر أن مرحلة نشوء الحضارة الإسلامية قد اكتملت، وأن مرحلة جديدة أصبحت تتداخل معها، وهي مرحلة نموّوارتقاء الحضارة الإسلامية، وكان ذلك بعد أن قدم المسلمون سلسلة من الاستجابات الناجحة على التحديات التي واجهتهم في مرحلة النشوء.

وهنا يأتي السؤال: ما هي الاستجابات التي قدمها المسلمون لمتابعة عملية النمو والارتقاء الحضاري؟

الفصل الثاني

نمو الحضارة الإسلامية

أولاً: التحديات التي واجهت الفتوحات الإسلامية

ثانياً: النسيج الاجتماعي للحضارة الإسلامية

إن نمو الحضارات وارتقاءها، يحدث حينما تصبح الاستجابة لتحد معين، ليست مجرد استجابة ناجحة في ذاتها وحسب، بل عندما تصبح أيضاً قادرة على أن تستثير تحدياً إضافياً يقابل باستجابة ناجحة. وقوام الارتقاء الحقيقي كما يرى توينبي يكمن في عملية يطلق عليها اسم «التسامي»، والتي تعني عنده التغلب على الحواجز المادية. حيث تعمل عملية التسامي على إطلاق طاقات المجتمع من عقالها، لتستجيب للتحديات التي تبدو بعد ذلك داخل النفس أكثر منها خارجها، أي أنها روحانية الطابع أكثر من كونها مادية.

وهنا يبرز سؤال جوهري: إذا كان توينبي قد ربط مولد الحضارات ونموها، وحتى انهيارها بالفئة المبدعة (الصفوة)، رباط العلة بالمعلول، فما هي علاقة المجتمع بالفئة المبدعة في ظل عملية النمو والارتقاء التي انتهى توينبي إلى تقرير أن التسامي أساسها؟

يرى توينبي أن المجتمع هو نظام للعلاقات بين الأفراد، ولا يتأتى للكائنات البشرية أن تحقق وجودها الحقيقي، إلا بتفاعلها مع رفاقها. وهنا يكون المجتمع ميدان عمل عدد من الكائنات البشرية، على أن الأفراد هم مصدر الفعل. ذلك لأن جميع أسباب الارتقاء، تنبعث عن أفراد مبدعين، أو أقليات صغيرة من الأفراد، ويتكون عملهم من جزئين «الأول: تحقيق إلهامهم أو كشفهم، مهما يكن من أمره. الثاني: هداية المجتمع الذي ينتمون إليه إلى سبيل الحياة الجديدة، هذا ويتأتى من الناحية النظرية حدوث هذه الهداية بطريق أو بآخر، إما بتعرض الجميع للتجربة الواقعية التي حولت الأفراد إلى مبدعين، وإما تقليد الناس لمظاهر الهداية الخارجية أي الهداية بفضل المحاكاة. ويعتبر الطريق الأخير من الناحية العملية هو مجال الاختيار الوحيد المفتوح أمام جميع الأفراد، ما عدا أقلية بسيطة من الجنس البشري. وأن المحاكاة، هي طريق مختصر، لكنه طريق في وسع عامة الناس جميعاً أن يسلكوه في أثر زعمائهم ليصلوا إلى الارتقاء»(١)

---

(١) النشار، مصطفى، فلاسفة أيقظوا العالم، دار قباء، القاهرة، ط٣، ١٩٨٨م، ص ٣٧٩.

وبالعودة إلى الحضارة الإسلامية نتساءل: كيف تمكنت الحضارة الإسلامية من ارتقاء معارج النموالحضاري؟ وللإجابة عن هذا السؤال في ضوء نظرية «التحدي والاستجابة» نقول: إن أول تحد واجه المسلمين بعد وفاة الرسول، كان تحدي الخلافة، إذ لم يكن من السهولة بمكان أن يخلف رسول الله أي شخص، وخصوصاً أن الرسول الكريم لم يوص صراحة بالخلافة لأحد من بعده، «والخلافة في لسان المسلمين، وترادفها الإمامة، هي رياسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم»[1] ولهذا كان يرى الصحابة أن خليفة الرسول يجب أن يكون قادراً على تحمل أمور الدين والدنيا في آن معاً. وقد جرى نقاش في سقيفة بني ساعدة حول أمر الخلافة، وبعد الحوار والمداولة واستعراض مجموعة من الاقتراحات، حسم الأمر، وتم الإجماع تقريباً على خلافة الصحابي الجليل أبي بكر الصديق، وذلك لأسباب كثيرة، نذكر منها كون أبي بكر الصديق أول رجل دخل الإسلام، وأكثر الناس صحبة لرسول الله، كما أنه قد أثنى عليه رسول الله في مواقف عديدة، وتوفي الرسول وهوعنه راض، كما أنه أمّ الصحابة بالصلاة أثناء مرض رسول الله. ومعلوم أن الصلاة هي عماد الدين عند المسلمين، فكان الرأي من أمنا في أمور ديننا، فمن الأولى أن يؤمنا في أمور دنيانا. فتمت البيعة للخليفة الراشدي الأول أبي بكر الصديق. فكانت هذه المبايعة السلمية استجابة ناجحة على تحد كاد أن يحدث الفرقة بين المسلمين، مع العلم أنه بقيت قلة من الناس متحفظة على إبداء رأيها بالخلافة، لكنهم سرعان ما عادوا ليبايعوا الصديق.

وما إن تمت البيعة للصديق، حتى ظهر تحد آخر، وهوتحدي أهل الردة، حيث امتنعت بعض القبائل في شبه الجزيرة العربية عن أداء الزكاة، كما ادعى بعضهم النبوة، وكان أشدهم خطراً «مسيلمة الكذاب»، الذي جمع حوله بعض

(١) عبد الرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، ٢٠٠٠م، ص ١١٣.

المرتدين، وشكل جيشاً عظيماً ناصب العداء للمسلمين، فكانت الاستجابة الناجحة من قبل الخليفة الصديق أن جهز جيشاً لصد مانعي الزكاة ومدعي النبوة. فدارت رحى الحرب بين المسلمين وأهل الردة، وانتهت الحرب بانتصار المسلمين، والقضاء على أهل الردة. فعاد الاستقرار إلى الخلافة الإسلامية من جديد، والتي شملت الجزيرة العربية بأكملها، وهنا بدأ المسلمون يتطلعون لنشر رسالتهم في شتى بقاع الأرض، فتوجهوا نحوالإمبراطوريتين المتاخمتين للجزيرة العربية شمالاً، وهما الإمبراطورية البيزنطية والإمبراطورية الفارسية، وهما أعظم إمبراطوريتين آنذاك، فجهزت الجيوش الإسلامية، وانطلقت نحوالشام والعراق اللتين كانتا ما تزالان بأيدي البيزنطيين والساسانيين (الفرس). ويقول توينبي في هذا الخصوص: «وسرعة الفتوح التي تمت على أيدي الدولة الإسلامية ومداها، أمران يدعوان إلى الإعجاب. فقد انتزع العرب من الإمبراطورية البيزنطية سورية والجزيرة (الفراتية)، وفلسطين ومصر إلى سنة ٦٤١ م، وكان العرب قد افتتحوا العراق ٦٣٧ م وإيران بأكملها حتى مروا (إلى سنة ٦٥١). وقد انتهى أمر الإمبراطورية الساسانية في سنة ٦٥١، وفي سنة ٦٥٣ استسلم الأرمن وسكان جورجيا، وكلا الفريقين كان من اتباع الساسانيين والبيزنطيين، وبين سنتي ٦٤٧ و ٦٩٨، انتزع العرب شمال غرب إفريقية من البيزنطين، وفي سنوات ٧١٠ - ٧١٢ اجتازوا البحر إلى شبه جزيرة ليبيريا، وقضوا على مملكة القوط الغربيين، واحتلوا أملاكها حتى الواقعة غرب الغال وفي الواقع لم يبق خارج سلطانهم، سوى الزاوية الشمالية الغربية من إسبانية. وفي الوقت نفسه، كان العرب يقتحمون (٧١١) حوض السند ومنطقة البنجاب الجنوبية بما في ذلك الملتان. وبين سنتي ٦٦١ - ٦٧١، فتح العرب طخارستان (شمال غرب أفغانستان) التي كانت جزءاً من الإمبراطورية الساسانية، وقد كان لهذا الفتح أهمية استراتيجية، فقد أتاحت للدولة العربية أن تقطع الطريق البري الواصل بين الهند والصين عبر حوض نهري سيحون وجيحون. وفي السنوات

٧٠٦-٧١٥، اتجه العرب نحو ما وراء النهر لفتحها، ومع انهم منوا بنكسة، فإنهم استمروا في محاولات، وفي السنوات ٧٣٩ - ٧٤١، فتحوا ما وراء النهر بأكملها نهائياً»[1] لقد تمت كل هذه الفتوحات خلال العهدين الراشدي والأموي وهما عصرا فتوحات بامتياز. ولكن ما هي التحديات التي وقفت في وجه الفتوحات الإسلامية؟

أولاً: التحديات التي واجهت الفتوحات الإسلامية

وبعد هذه السرعة المذهلة والاتساع الواسع للفتوحات الإسلامية، بدأت تظهر تحديات جديدة في طريقها، الأمر الذي أوقف استمرار الفتوحات على أربع جبهات وقد حصر توينبي توقف استمرار الفتح الإسلامي على جبهات أربع:

الأولى: انهم لم يستطيعوا أن يقيموا لهم مراكز ثابتة إلى الشمال من سلسلة جبال طوروس. وفي سنة ٧٤١ م وقفت الفتوح العربية عند جبال أمانوس، وقد كان المروة سكان امانوس يعتبرون عصاة في نظر البيزنطين. ويبدوانهم أقاموا لهم مراكز مؤقتة في جبال لبنان سنة ٦٧٧ م، وقد نقل العرب حدودها إلى أبعد من الامانوس فيما بعد.

والثانية: انهم لم يستطيعوا احتلال القسطنطينية. فقد تنبه معاوية بن أبي سفيان (حكم ٦٦١م-٦٨٠ م) وهو مؤسس الدولة الأموية. إلى أن القضاء على الإمبراطورية البيزنطية يقتضي احتلال العاصمة، وأن سبيل ذلك هوانتزاع القوة البحرية في البحر المتوسط من أيدي البيزنطيين، فأنشأ معاوية أسطولاً (٦٦٩ م) وحاصرت قواته القسطنطينية، بحراً وبراً (٦٧٤ م - ٦٧٨ م)، إلا أن الحصار جرى ضد مصلحة العرب، فالأسطول البيزنطي كان مزوداً بالنار اليونانية وبالآلة اللازمة لرميها، وقد حاصر العرب القسطنطينية ثانية (٧١٧ م - ٧١٨ م) ولكنهم فشلوا مرة أخرى.

(١) توينبي، أرنولد، تاريخ البشرية، مصدر سابق، ص ٤٥٨.

والثالثة: كانت جبهة بلاد الغال. ففي سنة ٧٣٢م، ردوا في بلاط الشهداء (بواتيية).

والرابعة: كانت عجزهم عن فتح إمبراطورية البدوالخزر (بين نهري الفولفا والدون) في سنة ٧٣٧م - ٧٣٨ م.

وهكذا وجدت تحديات كبيرة واجهت الحضارة الإسلامية من ناحية الفتوحات العسكرية، حيث كانت تتطلب استجابات ناجحة، لم يفلح القادة العسكريون في تجاوزها في تلك المرحلة، ولكن تم تجاوز معظمها فيما بعد، فقد سقطت القسطنطينية على يد السلطان العثماني محمد الفاتح عام ١٤٥٣ م، بعد أن عدل من أسلوب حصار تلك المدينة المنيعة، واستخدم المدافع المتطورة، وبخطة ذكية وعزم ثابت، استطاع فتح القسطنطينية التي ظلت عصية على جيوش المسلمين فترة طويلة من الزمن. وهذا مثال واضح على قدرة القادة المسلمين على إبداع الاستجابات الناجحة على التحديات الصعبة التي واجهت فتوحاتهم الواسعة. وقد ترتب على سرعة الفتوحات الإسلامية، واتساع رقعة الخلافة الإسلامية خلال فترة قصيرة نسبياً، مجموعة من النتائج كان من أهمها أن وضع المسلمون أمام تحديات أخرى على عدة أصعدة مختلفة؛ فعلى **الصعيد السياسي**: مثلاً كان لا بد من تنظيم شؤون الحكم وتجهيز الدواوين، وتعيين الولاة والقضاء والحرس والقادة العسكريين وتجهيز الجيوش وحماية الثغور وضبط الأمن الخارجي والداخلي للبلاد وجمع الخراج وتنظيم الأمور المالية. . . . . . الخ.

أما على الصعيد الثقافي: فقد كان للاحتكاك بين العرب المسلمين بثقافات الشعوب الأخرى (من يونانية وفارسية ورزمانية وهندية وصينية. . . . . الخ) أثر كبير في ظهور نوع من الحراك الثقافي، وكان من ثمرات عملية التلاقح الثقافي، نشوء الفرق الكلامية (المعتزلة والأشاعرة. . . الخ)، فقد تم ترجمة بعض الكتب اليونانية في الطب والفلك والجغرافيا في العصر الأموي، وبلغت الترجمة

أقصى مداها في العصر العباسي، وخصوصاً في عصر المأمون، الذي أنشأ دار الحكمة في بغداد، وجعلها مركزاً للترجمة، وراسل ملوك الروم وأرسل لهم الهدايا، وسألهم أن يمدوه بكتب الفلسفة «فداخل ملوك الروم، وأتحفهم بالهدايا الخطيرة، وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة، فبعثوا إليه منها بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسطوطاليس وأبقراط وجالينوس واقليدس وبطليموس، واستجاد لها مهرة التراجمة وكلفهم إحكام ترجمتها»[1] فنشطت بذلك الثقافة العربية الإسلامية بكافة أنواع العلوم والمعارف في ذلك العصر.

أما على الصعيد الاقتصادي: فقد أصبح المسلمون يمتلكون مساحات واسعة من الأراضي الخصبة، وتدفقت الأموال إلى بيت مال المسلمين من جراء الفتوحات الواسعة، بالإضافة للجزية التي تؤخذ من أهل الذمة، فنشطت التجارة والصناعة والزراعة والخدمات بأنواعها.

أما على الصعيد الاجتماعي: فقد ظهرت حالة من عدم التجانس أحياناً بين العرب المسلمين وبين سكان البلاد المغلوبة، الذين حملوا عاداتهم وأعرافهم وثقافاتهم وأنماط العلاقات الاجتماعية المختلفة مما لم يعرفه العرب.

وخلاصة القول: إن الأوضاع الجديدة على المستوى السياسي والاقتصادي والعسكري والاجتماعي والثقافي، كل تلك الأوضاع، شكلت تحديات جديدة أفرزتها المعطيات الجديدة التي واجهت المسلمين، فكانت تتطلب استجابات ناجحة في أسلوب إدارتها وطرق التعامل معها، فكان على المسلمين تقديم الحلول المناسبة لتعينهم على بقاء حضارتهم واستمرار نموها وازدهارها. وكان مما أعان المسلمين على تجاوز بعض الأزمات (التحديات) التي واجهتهم، هوتعاليم الدين الإسلامي السمحة، فكان الدين الإسلامي ديناً ودنيا. فهوعلى ما يحتوي من واجبات ومحرمات وغيبيات، وكل ما يخص أمور الآخرة، فقد نظم للمسلمين

---

(١) الأندلسي، صاعد، **طبقات الأمم**، تحقيق: العبيد برغلوان، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٥م، ص ١٢٩.

أمور دنياهم من علاقات اقتصادية واجتماعية، وقدم لهم منهجاً في المعاملات بين المسلمين مع بعضهم البعض، وحدد كيفية التعامل مع غير المسلمين، وبين لهم أساليب السياسة وعلاقة الحاكم بالمحكوم، فكانت تعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، منهاج عمل ودستوراً متكاملاً، ينظم شؤون المسلمين الدينية والدنيوية.

ثانياً: النسيج الاجتماعي للحضارة الإسلامية

كان من نتائج الفتوحات الواسعة للعرب المسلمين أن دخلت شعوب وأمم ضمن إطار النسيج الاجتماعي للمجتمع الإسلامي، إذ أصبح لدينا عرب مسلمون وعرب غير مسلمين، ومسلمون من غير العرب، بالإضافة إلى مجتمعات أصبحت تحت لواء الخلافة الإسلامية من غير العرب، وبقوا على دينهم، وهم من أهل الذمة، وشكلت مجموع هذه الأصناف التركيبة الاجتماعية الجديدة للحضارة الإسلامية في مرحلة نموها وارتقائها. وبالنسبة لدور العرب المسلمين، فقد كان لهم الدور الأكبر في كافة الأطوار التي مرت بها الحضارة الإسلامية. وأما بالنسبة لسكان البلاد غير العربية، والتي فتحها العرب المسلمون، فقد كانوا على ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: اعتنق الإسلام بشكل حقيقي، وهؤلاء أصبحوا جزءاً فاعلاً ومساهماً في بناء الحضارة الإسلامية، وأصبحوا يشكلون مع أخوتهم العرب المسلمين كلاً متكاملاً، لهم ما لهم، وعليهم ما عليهم، وغدوبذلك جزءاً هاماً وفاعلاً من نسيج الحضارة الإسلامية.

الصنف الثاني: اعتنق أصحابه الإسلام لأهداف وغايات شخصية، (مثلاً بعضهم اعتنق الإسلام كي لا يدفع الجزية، وبعضهم من أجل إحداث الفتنة بين المسلمين... الخ) وهذا الصنف، كان معول هدم في جسم الحضارة

الإسلامية، حيث زرعوا بذور الفتنة والفرقة منذ دخولهم في الإسلام، وقد أينعت تلك البذور في زمن ضعف الخلافة الإسلامية.

الصنف الثالث: أهل الذمة من مسيحيين ويهود. فهؤلاء قبلوا دفع الجزية مع بقائهم على دينهم وملكيتهم لأرزاقهم، وقد كان لهذا الصنف من الناس دور إيجابي ولاسيما المسيحيين العرب في إنعاش حركة الترجمة للكتب اليونانية، ونذكر من هؤلاء المترجمين يحيى (يوحنا) بن البطريق (٧٧٠ م - ٨١٥ م) الذي ترجم النصوص المنطقية وشرحها للمأمون، وكذلك عبد المسيح بن ناعمة الحمصي الذي ترجم للخليفة المعتصم وللفيلسوف العربي الكندي كتاب الطبيعة لأرسطو «وكتاب أفلوطين الربوبية (اثولوجيا) المنسوب خطأً إلى أرسطو»[1] والذي عرف باسم (أثولوجيا أرسطو)، حيث كانت تتم عملية الترجمة من اليونانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية[2]. وبما أن النصوص في الدين الإسلامي قد دعت إلى حماية أهل الذمة، وحسن معاملتهم، فقد ساعد ذلك على شد أواصر العلاقة بينهم وبين المسلمين، وأصبحت كل الأصناف السابقة منضوية تحت لواء الحضارة الإسلامية، فقد أسهم العرب المسلمون والعرب من غير المسلمين والمسلمون من غير العرب في بناء الحضارة الإسلامية، ولذلك فهي حضارة عالمية، هضمت وتمثلت كل المنجزات الحضارية المادية والمعنوية للحضارات السابقة عليها، فطورتها وزادت عليها، ووضعت بصماتها عليها لتعطيها صبغة هويتها الخاصة، كما أنها استوعبت كل الأثنيات الأخرى، وتفاعلت معها حتى أصبحوا جميعاً أجزاءً من النسيج الاجتماعي للحضارة الإسلامية، فالكل أصبحوا أبناء هذه الحضارة بالمعنى الحضاري.

«وقد ترك العرب جمع الضرائب المستحقة (الجزية) على غير المسلمين

---

(١) صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب العالمي، بيروت، ١٩٨٩م، ص٩٨.
(٢) ومن هؤلاء المترجمين نذكر أيضاً حنين بين اسحق واسحق بن حنين - راجع كتاب جميل صليبا السابق ص ٩٨ وما بعدها.

من رعاياهم في أيدي الموظفين الماليين الوطنيين الذين كانوا يقومون بالعمل من قبل. ففي أملاك الساسانيين السابقة كان هؤلاء هم الدهاقنة. وقد ظل الموظفون يحتفظون بالسجلات باللغة اليونانية أو اللغة البهلوية حتى حكم الخليفة عبد الملك (٦٨٥ - ٧٠٥) فقد حملهم عبد الملك على الاستعاضة عن ذلك باستعمال اللغة العربية. كما وضع خليفته الوليد (حكم ٧٠٥ - ٧١٥) حداً للاستعمال الرسمي للغة القبطية في مصر التي كانت تستعمل هناك مع اللغة اليونانية، ولكن الموظفين الماليين الوطنيين، مع أنهم أرغموا على استعمال اللغة العربية، فقد ظلوا في وظائفهم، ولم يعين عرب في مكانهم»[١]

إذاً لقد نمت الحضارة الإسلامية وتطورت بعد مرحلة النشوء (الميلاد) التي أسس لها الرسول الكريم، وانتهت مرحلة التأسيس بوفاته صلى الله عليه وسلم، وبدأت مرحلة النمو والارتقاء في العهدين الراشدي والأموي، حيث قدم المسلمون استجابات ناجحة للتحديات التي واجهتهم على المستويات كافة السياسية والعسكرية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية. وقد اتسم العهدان الراشدي والأموي بالفتوحات العسكرية والقضاء على الفتن الداخلية ونشر الرسالة الإسلامية إلى أكبر عدد ممكن من البلاد والعباد، وقد كانت الصبغة العربية تكسو الحضارة الإسلامية بامتياز، فقد استطاع المسلمون في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان صك الدينار والدرهم العربيين، بعد أن كانوا يستخدمون الدينار البيزنطي والدرهم الفارسي، كما تم استخدام اللغة العربية في كافة الدواوين والسجلات الرسمية في كافة أرجاء الخلافة الإسلامية، وكان القادة العسكريون والولاة في الغالب من العرب وهذا ما جعلنا نقول إن الحضارة الإسلامية في مرحلة نموها وارتقائها كانت عربية بكل معنى الكلمة من غير التقليل من شأن المسلمين من غير العرب، وبقي العرب هم الأساس في عملية قيادة الحضارة الإسلامية حتى نهاية العهد الأموي.

---

(١) توينبي، أرنولد، تاريخ البشرية، مصدر سابق، ص ٤٦٠.

ومع ظهور الحرب الأهلية (٧٤٧ م - ٧٥٠م) التي انتهت بزوال الخلافة الأموية وقيام الخلافة العباسية مكانها، حيث أنها سيطرت على الدولة الأموية جميعها، باستثناء أقصى شمال غرب أفريقية وأسبانية، حيث ضمن أبوالعباس لنفسه الخلافة سنة (٧٤٩م) بدل آخر الخلفاء الأمويين «مروان بن محمد»، فانتقلت الخلافة من دمشق إلى العراق، واستقرت الخلافة للعباسيين. ويمكننا أن نقسم العهد العباسي إلى قسمين: الأول: استمر منذ خلافة (أبوالعباس) حتى مقتل الخليفة المتوكل، والقسم الثاني: بدأ منذ مقتل الخليفة العباسي المتوكل، واستمر حتى نهاية العصر العباسي ١٢٥٨ م. القسم الأول من الخلافة العباسية، انصرف فيه الخلفاء إلى تنظيم شؤون دولتهم، وتوطيد أركان حكمهم، وحماية سلطتهم، ضد الهجمات الخارجية والتمردات الداخلية، إذا أنهم استطاعوا أن يتغلبوا على التحديات التي واجهتهم، وقدموا الاستجابات الناجحة لها وخصوصاً على تحدي الثورات والفتن الداخلية، حيث أنهم استطاعوا إخماد تلك الفتن، والقضاء على معظم الثورات المناهضة لخلافتهم، فاستقرت البلاد وعم الرخاء في أرجاء الخلافة، فعاشت أبهى وأزهى مراحلها، واستمرت الخلافة العباسية تتمتع بالازدهار والقوة ما يقارب القرن من الزمان. أما العهد العباسي الثاني. . فقد واجهه تحد خطير أحدث شرخاً في صميم الخلافة العباسية، إذ أن الخلافة بدأت تخرج من أيدي العرب المسلمين، حيث كثرت الأيدي الأجنبية المتحكمة في شؤون الخلافة العباسية، ودبت فيها الخلافات والانقسامات، وتقلص سلطان الخلفاء حتى غدا شكلياً فقط، وأصبح الموالي والغلمان يخلعون خليفة ويولون غيره، والواقع أن ظاهرة انزياح السيادة الحقيقية للعرب المسلمين على الخلافة العباسية، قد نمت بذورها منذ عصر الخليفة المأمون الذي قرب منه الفرس، وخليفته المعتصم الذي قرب منه الأتراك، إذ أصبح للفرس والأتراك شأن عظيم في إدارة دفة الحكم من داخل الخلافة العباسية، ومع ذلك بقيت للخلافة العباسية في زمن المأمون والمعتصم من بعده هيبتها وقوتها الاقتصادية والسياسية والعسكرية

والثقافية، بل إن الثقافة والمدنية، قد بلغت أقصى مداها في عصر المأمون، ولكن بذور الفتن والانشقاق وسيطرة بعض المتنفذين من الفرس في خلافته، وسيطرة بعض المتنفذين من الأتراك في زمن خلافة المعتصم، كل تلك العوامل قد لعبت دوراً مركزياً في خلق تحديات جديدة واجهت الخلفاء العباسيين من بعدهم في طور ضعف الخلافة العباسية وخلفائها، وبالتحديد بعد مقتل الخليفة المتوكل، أي في ظل غياب القيادة القوية والحكيمة فكانت بداية دخول الحضارة الإسلامية في مرحلة الأزمة (أوالانهيار)، ثم تعرضت الخلافة إضافة إلى أزماتها الداخلية للغزو الصليبي الذي دخل بلاد الشام ١٠٩٥م واستمر الضعف والخلاف والشقاق يعصف بأركان الخلافة العباسية حتى جاءت جيوش التتار- بقيادة هولاكو الذين دمروا بغداد، وقتلوا آخر خلفاء بني العباس «المستعصم بالله» في عام ١٢٥٨م فوصلت بذلك الحضارة الإسلامية إلى ذروة حالات التأزم. فما هي أزمات الحضارة الإسلامية؟ وكيف واجهها المسلمون؟

الفصل الثالث

أزمة الحضارة الإسلامية

أولاً: خصائص الخلافة العباسية

ثانياً: الحراك الثقافي في العصر العباسي

ثالثاً: خارطة الخلافة العباسية في طور الضعف

إن قيام الخلافة العباسية مكان الخلافة الأموية، قد عمل على تغيير ماهية الدولة الإسلامية، حيث كانت هذه الدولة، من سنة ٦٣٣ م إلى سنة ٧٥٠م فترة سيادة إسلامية عربية (أي في زمن الخلافة الراشدية والخلافة الأموية). ومنذ قيام الخلافة العباسية بدأ يحل محل السيادة العربية الإسلامية سيادة إسلامية لمسلمين من غير العرب، ولقد بلغت هذه الظاهرة مداها في عصر المأمون وأخيه المعتصم من بعده، وقد كان لذلك نتائج سلبية على الحضارة الإسلامية ويقول توينبي في ذلك: «والثمن الذي دفعته الدولة الإسلامية لقاء وضع حد لهوية الأمة الإسلامية عربياً، كان تحول الحكومة إلى أوتوقراطية[١] من النوع الفارسي الساساني»[٢]

أولاً: خصائص الخلافة العباسية

ولما كانت الخلافة العباسية قد ظهرت إلى الوجود على شكل ثورة على الخلافة الأموية، وهذا يعني أن الصراع كان بين الأخوة من العرب المسلمين قائماً على أشده، وقد استعان العباسيون بعناصر من غير العرب لإزاحة الأمويين وتثبيت أركان حكمهم، ولكن الحرب، كما يرى توينبي، هي نزعة انتحارية تنذر بانهيار الحضارات، وخصوصاً الصراعات الداخلية. ويبدو أن الصراع بين أبناء الأمة الواحدة، قد وضع أبناء الحضارة الإسلامية أمام تحديات جسام، كانوا يحتاجون إلى زمن طويل للخروج منها، لأن أزمة أي حضارة هي أزمة داخلية بالدرجة الأولى. ويلخص لنا توينبي الأزمة التي بدأت تعصف بالحضارة الإسلامية في زمن الخلافة العباسية بقوله: «إن ثورة ٧٥٠ رافقها أمران: الأول: توقف التوسع العربي عن طريق الفتح. الثاني: إنها كانت بدء النهاية بالنسبة للوحدة السياسية للدولة، ففي عصر الدولة الأموية، على ما كان بين الزعامة

(١) الأوتوقراطية: وتعني الحكم المطلق، حيث تتجمع السلطة بيد رجل واحد يكون هو مركز جميع السلطات.

(٢) توينبي، أرنولد، تاريخ البشرية، مصدر سابق، ص ٤٧٧.

من تناحر، استمر العرب في توسيع رقعة الإمبراطورية فتحاً حتى قاربت شمس الدولة على المغيب. لكن العباسيين لم يتسلموا حتى الإمبراطورية نفسها كاملة. ففي سنة ٧٥٦ نجح عبد الرحمن الداخل في تكتيل العرب في الأندلس حوله، (وكانوا قد رفضوا قبول الدولة العباسية أصلاً)، وبين ٧٥٧ و ٧٨٦ قامت ثلاث دول من الخوارج في بلاد البربر في الجزائر وفي سفوح الأطلسي الجنوبية. وفي سنة ٧٨٨ قامت إمارة الادارسة في شمال المغرب (فاس). وقامت دولة الأغالبة في تونس سنة ٨٠٠، والتي ظلت تعترف بولاء اسمي للخلافة العباسية حتى حلت الخلافة الفاطمية مكانها (٩٠٩)، وهي التي كانت تنكر على العباسيين شرعيتهم في الخلافة، وأملت أن تحل محلهم في العالم الإسلامي بكامله.»[1]

لقد قرأ توينبي تاريخ الحضارة الإسلامية في ضوء نظريته (التحدي والاستجابة)، فرأى أن انهيار الحضارات يأتي بفعل العوامل الداخلية أكثر من أي عامل خارجي، فالغزوالخارجي ما هو إلا الضربة القاضية لحضارة تلفظ أنفاسها الأخيرة. ويبدوأن الضعف بدأ يدب في أوصال الحضارة الإسلامية من الأيام الأولى للخلافة العباسية، ومع ذلك كانت توجد بعض الفئات المبدعة القادرة على إبداع بعض الحلول (الاستجابات الناجحة) لمشكلات الدولة والمجتمع، ولكن استجاباتهم كانت تنجح تارة وتفشل تارةً أخرى. وقد كان لتسلط الفئات غير العربية على أجهزة الحكم في الخلافة العباسية، دور رئيسي في زعزعة الوحدة بين أبناء الأمة الواحدة، فمنذ قيام الخلافة العباسية، استعان الخلفاء العباسيون بتلك الفئات الطامحة والطامعة بالسيطرة على الخلافة، ومع أن هذا التسلط قد بلغ أقصى مداه في عصري المأمون والمعتصم، إلا أن هاتين الشخصيتين بما تمتلكان من قوة وحنكة في السياسة والحرب، فقد عملتا على تأجيل تداعي أركان الخلافة العباسية لفترة من الزمن. «وقد كانت الفتن الدينية والسياسية في الممتلكات الإيرانية أشد أذى على الخلافة العباسية، بسبب أن إيران كانت مصدر

(١) المصدر ذاته، ص ٤٨٠.

قوتها. إن الإيرانيين لم يجدوا في الزرادشتيه ما يشفي الغليل، فتحول البعض منهم إلى المانوية[1] والمزدكية[2]. وقد كان الإيرانيون، على العموم، أسرع في اعتناق الإسلام من معاصريهم من المسيحيين. وكان أبومسلم الخراساني اليد اليمنى للعباسيين في وصولهم إلى السلطة. ويبدوأنه باغتيال أبي مسلم على يد المنصور الذي حكم بين (٧٥٤ – ٧٧٥) بدت بوادر التذمر الإيراني، وقامت سلسلة من حوادث العصيان في السنوات (٧٥٥/ ٧٥٦ – ٧٦٨/ ٧٧٧ – ٧٨٣/ ٧٨٤ ثورة المقنع). وبابك الخرمي قاد ثورة في غرب إيران من ٨١٦ إلى ٨٣٨. وكانت ثمة ثورة الزنج (٨٦٩ – ٨٨٣) في الحوض الأدنى للرافدين وفي سنة ٨٣٢ وما تلاها، تغلب البويهيون (من شمال غرب إيران أصلاً) على غرب إيران، وفي سنة ٩٤٥ احتلوا بغداد واتخذوا من الخلافة العباسية أداة طيعة لأغراضهم»[3] هذا فيما يخص تسلط الفرس على الخلافة العباسية. أما فيما يخص تسلط الأتراك على الخلافة العباسية، فقد كان على الشكل التالي: «منذ أن تولى المعتصم الخلافة (حكم ٨٣٣ ـ ٨٤٢) والعباسيون أدوات طيعة في أيدي الجند الرقيق التركي، وهم الذين خلفوا الخراسانيين الذين سيروا للعباسين الوصول إلى الخلافة. (وكان الأتراك، بالرغم من زوال دولتهم في السهوب الاوراسية، لا يزالون يسيطرون على تلك السهوب.) والجند الرقيق التركي كان سنياً في مذهبه. والسامانيون (وهم إيرانيون) الذين حكموا طخارستان وماوراء النهر وخرسان، كانوا متحدرين من زرادشتين، اعتنقوا الإسلام السني، وكانوا حريصين على أن يعترفوا بالسيادة الاسمية للخلافة. أما البويهيون الذين دخلوا

---

(١) نسبة إلى ماني بن فاتك مؤسسها، ولد بجنوبي بابل سنة ٢١٦ ميلادية، وادعى النبوة. وأهم أركان المانوية قولها بالثنائية، أي بإله النور وإله الظلام. راجع المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة – عبد المنعم الحفني ص ٢٨٨.

(٢) نسبة إلى مزدك المولود في نيسابور سنة ٤٨٨ مو المقتول سنة ٥٢٣م وكان مانوياً. ولكنه انشق على ماني وقال بثلاثة أصول للعالم بدلاً من أصلين، والأصول الثلاثة هي الماء، النار والتراب. راجع المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة – عبد المنعم الحفني ص ٢٢٧.

(٣) توينبي، أرنولد، تاريخ البشرية، مصدر سابق، ص ٤٨٠.

بغداد (٩٤٥) فكانوا شيعة، وبذلك اتضح أن سلطة الخلافة لم تعد تشمل عالم السنة. وكان هذا الأمر قد برز عملياً، لما أعلن عبد الرحمن الناصر الأموي نفسه خليفة في الأندلس (٩٢٩). وهكذا فقد كان في وقت واحد خليفتان سنيان وخليفة فاطمي كل يحكم جزءاً من الإمبراطورية الإسلامية.»[١]

وفي هذه الفترة، أصبحت الانتصارات الإسلامية من صنع دويلات إسلامية في المغرب العربي، باستثناء انتصار وحيد حققه العرب على الصينيين في معركة نهر طلس سنة ٧٥١، وأما الدولة الأموية (في الأندلس)، فقد بدأت تتقلص مساحتها الجغرافية ففي سنة ٨٠٣ م خسرت ما كان بيدها شمال جبال البيرانس وقطلونيا إلى الجنوب من الجبال نفسها. إلا أن بعض المسلمين انتزعوا كريت (٨٢٦ أو ٨٢٧) من الإمبراطورية الرومانية الشرقية. إذاً فقد أصبح آنذاك حال المسلمين ما بين مد وجزر، والانتصارات العسكرية والسياسية أصبحت تحدث على يد بعض أمراء الدول الإسلامية، وهذا يبرهن على صحة ما ذهبنا إليه من نجاح بعض الاستجابات التي قدمها المسلمون وفشل بعضها الآخر، مع التأكيد على أن الاستجابات الناجحة في هذه الفترة الزمنية فترة تدهور الخلافة العباسية وفقدان سيطرتها على كل أجزاء الخلافة الإسلامية كانت استجابات جزئية لا تتناسب وحجم التحديات التي واجهت الحضارة الإسلامية كدولة واحدة، حيث برزت النزاعات والخلافات والانقسامات والتجزئة بوصفها تحديات كبيرة، لم يكن من السهولة بمكان، تقديم الاستجابات الناجحة لها على مستوى الخلافة ككل، ويبدو أن الوهن قد ضرب أطنابه في أرض الخلافة العباسية، وتشعبت جذوره في قلب الحضارة الإسلامية. ولكن بالمقابل، كانت العقيدة الإسلامية واللغة العربية والثقافة العربية الإسلامية، كانت تتقدم وتنتشر بشكل واسع في مقابل تعطل الفتوحات العسكرية، وتفكك الوحدة السياسية، وربما كان لحالة الاستقرار المادي والازدهار الاقتصادي وتوقف الفتوحات،

(١) المصدر ذاته، ص ٤٨١.

إضافة إلى الاحتكاك بالثقافات الأجنبية التي أنتجتها، حضارات مختلفة، كل ذلك ساعد على تطور الحراك الثقافي داخل الحضارة الإسلامية ويقول توينبي في ذلك: «وفي أواسط أسية لم يتراجع الإسلام، على العكس فقد انتشر. ففي أيام الخليفة المقتدر (٩٠٨ ٩٣٢)، حين كانت الخلافة العباسية على أضعف ما يكون، يبعث بلغار الفولغا (وهم شعب تركي كان يقيم عند ملتقى الفولغا بكاما) إلى الخليفة يطلبون منه أن يبعث إليهم من يفقههم بالدين الإسلامي. وقد أرسل الخليفة بعثة إليهم (٩٢٢). وقد اعتنق القارلق (وهم أتراك) الإسلام من جيرانهم في ما وراء النهر وهم السامانيون وقد انتشر القارلق إلى حوض تاريم وحملوا الإسلام معهم. وهكذا فيما كانت الدولة الإسلامية الواحدة تتمزق كان الناس يدخلون الإسلام أفواجا. . . . . على أكثر مما كانوا يعتنقونه ودولته واحدة قوية»[1]

ولعل من أهم العوامل التي ساعدت على انتشار الإسلام بهذه السرعة المذهلة، حتى في زمن ضعف الخلافة الإسلامية، إنما يعود إلى حسن معاملة الفاتحين العرب المسلمين للشعوب المغلوبة، (فلم يجد التاريخ فاتحاً أرحم من العرب) كذلك عقيدة الإسلام السمحة، ووسطية ومرونة التشريع في الفقه الإسلامي. كل تلك الأسباب تجعلنا لا نستغرب انتشار الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية، التي هي ثمرة من ثمراته، بهذه السرعة في الزمان، وبهذا الاتساع في المكان.

ثانياً: الحراك الثقافي في العصر العباسي

عندما تتلاقى الحضارات عموماً يحدث بينها نوع من التبادل للإشعاع الفكري وهذه ظاهرة طبيعية بين الحضارات. وقد كان من نتائج التلاقي بين الحضارة الإسلامية والحضارات الأخرى، أن حدث نوع من الحراك الثقافي

(١) المصدر ذاته، ص ٤٨١.

داخل الحضارة الإسلامية في العصر العباسي ، الأمر الذي أدى الى اتساع المعارف والعلوم لدى أبناء الحضارة الإسلامية ، وقد استفادوا وأفادوا ، واقتبسوا وطوروا واخترعوا ، وأبدعوا دون أن يفقدوا هويتهم الحضارية أولغتهم العربية . «واللغة العربية لم يؤثر فيها ما أصاب الشعب العربي من تدني المنزلة. فقد ظلت اللغة العربية أيام العباسيين ، لغة الدولة الإسلامية للشؤون الإدارية ، كما أنها استمرت لغة الشعر ، وهذا الشعر ، مثل النحو ، اسهم فيه عرب وغير عرب ، والمأمون (حكم ٨١٣ ـ٨٣٣) اعتمد على الإيرانيين مصدراً لتأييده سياسياً وحربياً ، لكنه شجع ترجمة الأعمال الفلسفية والعلمية اليونانية إلى العربية. وقد نقل بعضها عن اليونانية رأساً ، ونقل عدد أكبر عن ترجمات السريانية (نقلاً عن اليونانية أصلاً) . لقد أرغم موظفي الدولة الإسلامية من غير العرب ، أن يكونوا ثنائي اللغة ، وذلك قبل نهاية القرن السابع ، . . . . . ودفق الترجمة من السريانية واليونانية إلى العربية في القرن التاسع ، يدل على أنه كان هناك قراء مثقفون نشطون. وتركزت هذه الحركة في بغداد»[1]

إن تطوير اللغة العربية في المصهر الفكري في بغداد في القرن التاسع ، جعل منها الآلة التي أصبحت اللغة الحضارية الشائعة للعالم الإسلامي بكامله ، من حوض سيحون وجيحون إلى المحيط الأطلسي – طبعاً –، وهذا ينطبق على الخلافة العربية الإسلامية في الأندلس. ثم أخذت اللغة العربية تحل محل اللغات الأخرى التي كانت خاضعة للخلافة الإسلامية ، لتصبح لغة التخاطب والدواوين والشعر والأدب والفكر. «ومما حفز النشاط العقلي في المجتمع الإسلامي ، الحاجة إلى تزويد الإسلام بالأدوات العقلية التي كانت ملكاً للأديان التي يتبعها غير المسلمين من رعايا الإمبراطورية. فقد كان من الواضح أن الإسلام كان بحاجة إلى منظومة قانونية ولاهوتية تتناسب مع الدور القيادي للجماعة في إمبراطورية كانت موطناً لعدد من الفلسفات القديمة والناضجة.

(١) المصدر ذاته ، ص ٤٧٨ .

كانت الشريعة من أول الأمور اللازمة للمجتمع . وكان لا بد من التعمق في درس القرآن الكريم والحديث النبوي لتوضيح الأمرين وتصنيف المادة الموجودة فيهما، وملء الفراغات الممكنة على قاعدة القياس ، والإفادة من العرف والعادة المحليين اللتين كانتا ، في أحيان كثيرة (فيما كان جزءاً من الإمبراطورية الرومانية) تعديلاً محلياً للقانون الروماني . فيما بين ٧٥٠ - ٩٠٠ جمع الحديث وصنف ، وقامت المذاهب الأربعة . وقد كانت هذه كلها مقبولة ، ومن ثم فإن اختيار أي من المذاهب أمر متروك للجماعة نفسها .

كان من الطبيعي أن يتأثر الفكر الإسلامي بما كان في البلاد المفتوحة من لاهوت مسيحي ، وبما نقل عن اليونان من فلسفة . لكن وضوح فكرة الوحدانية في الإسلام ، لم تكن لتسمح للذي حدث في المسيحية من وجوب عقد مجامع مسكونية لصوغ عقيدة أوقانون للإيمان . والفكرة التي أثارت مشكلات لارتباطها بالحياة السياسية ، كانت قضية ((خلق القرآن)) في أيام المأمون . أما قضية الفلسفة العامة التي نظر فيها الفيلسوفان اللذان ظهرا في المئة سنة المنتهية بسنة ٩٤٥ هي التوفيق بين الإسلام والفلسفة اليونانية . أما الفيلسوفان فهما الكندي والفارابي . »[١]

وهنا لابد لنا من الوقوف على كلام توينبي ، لنبين مسألتين هامتين فيما يخص كلامه السابق؛ المسألة الأولى تخص حديثه عن القياس ، فالقياس مصدر رئيسي من مصادر التشريع في الدين الإسلامي ، ويعرف بأنه: «مساواة فرع لأصل في علة حكمه»[٢] ومعنى ذلك أن الفرع إذا ساوى الأصل في نفس العلة ، انتقل الحكم من الأصل الثابت إلى الفرع . إذاً القياس لا يملأ فراغاً أغفله الدين ، كما زعم توينبي ، بل هو رد الفروع إلى الأصول ، أوبمعنى آخر إدراج

(١) المصدر ذاته ، ص ٤٧٩ .

(٢) الزحيلي ، محمد مصطفى ، أصول الفقه الإسلامي ، منشورات جامعة دمشق ، دمشق ، ط٦ ، ١٩٩٨م ، ص ١٨٦ .

الجزئيات تحت الكليات، إذ أنه لا علم إلا بالكليات، ولا وجود إلا للجزئيات كما يقول أرسطو.

أما المسألة الثانية، فتتلخص، في زعم توينبي، في أن العرب قد اقتبسوا عاداتهم وأعرافهم وتشريعاتهم من القانون الروماني، بعد أن أجروا عليه بعض التعديلات. والواقع.. إن الإسلام دين الفطرة لم يأت ليلغي كل ما هو قائم فيما يخص العادات والمعاملات، وإنما نجده في كثير من الأحيان، يبقى على عادات وتقاليد معينة، ولكنه يضعها ضمن ضوابط معينة تحمي مصالح الناس، وتحترم إنسانيتهم. فالزواج مثلاً، كعقد نكاح، القائم على الإيجاب والقبول، أقره الإسلام، ولكنه حرم زواج المقت وزواج الشغار، لما فيهما من ظلم للمرأة. وكذلك الطلاق، إذ كان الطلاق قبل الإسلام غير محدود في عدد الطلقات وهذا مما يجعل الرجل قادراً على ممارسة الظلم على المرأة ليسلبها صداقها أو شيئاً منه، فأتى الإسلام وحدد الطلاق بطلقتين، وكذلك أحل الإسلام البيع نظراً لحاجة الناس إليه، ولكنه حدد له ضوابط معينة، وحرم بالمقابل الربا لما فيه من مضار للناس. وما نود التأكيد عليه، هو أن العادات والأعراف في المعاملات الاجتماعية والاقتصادية التي أقرها الإسلام، والتي كانت موجودة قبل ظهوره، لم يستمدها العرب من القانون الروماني، كما أدعى توينبي، بل إنها عادات عربية أصيلة، نشأت نتيجة مجموعة من العوامل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، والأهم من ذلك الحاجات الداخلية لمجتمع الجزيرة العربية. وهذا قبل ظهور الإسلام، وأما بعد ظهوره واتساع الفتوحات والاحتكاك بالحضارات والشعوب الأخرى، فقد أدى ذلك إلى أن خالط المسلمون أبناء الأديان والثقافات الأخرى ودخلوا معهم في مناقشات فكرية وعقائدية كثيرة، مما ساهم في نشوء علم الكلام (باتجاهاته المتنوعة كالمعتزلة والأشاعرة... الخ)، فشكلت هذه التيارات الإرهاصات الأولى لنشوء الفلسفة العربية فيما بعد والتي تطورت بعد انتشار حركة الترجمة في العصر العباسي.

«لقد استعار الإسلام في الفلسفة كما استعار في الطب من بلاد الشام المسيحية، ما خلفته بلاد اليونان الوثنية، ثم رد هذا الدين إلى أوربا المسيحية عن طريق الأندلس الإسلامية. وكانت هناك، بطبيعة الحال، عوامل كثيرة هي التي أدت مجتمعة إلى ثورة المعتزلة، والى فلسفات الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد. وكان للآراء الزرادشتية واليهودية عن الحشر والحساب، بعض الأثر في الفلسفة الإسلامية وكان الملاحدة المسيحيون قد أثاروا عجاج الجدل في بلاد الشرق الأدنى في صفات الله، وفي طبيعة المسيح، وكلمة الله وفي الجبرية والقدرية والوحي والعقل»[1]

إن الباحث في الفلسفة العربية سيجد فيها تأثراً واضحاً بالفلسفة اليونانية، ولكن هذا لا يعني أنه لم توجد فلسفة عربية حقيقية، كما يعتقد بعض الباحثين الغربيين الذين لا يرون في الفلسفة العربية سوى فلسفة يونانية مكتوبة بلغة عربية، بل الواقع أنه قد وجدت فلسفة عربية تميزت بدقة التفكير وأصالة النظر العقلي، سعت لمعالجة قضايا وتحديات فكرية، واجهت المجتمع الإسلامي بأطيافه المتنوعة، وقد صبغت هذه الفلسفة بصبغة عربية إسلامية، وإن تعثرت في تحقيق فاعلية كبيرة داخل الحضارة الإسلامية فإن هذا لا يلغي وجودها. بل إنها في الواقع قد ناقشت قضايا فكرية كبرى وساهمت في إثراء التراث الإنساني. ويكفي أن نذكر الفيلسوف العربي ابن رشد كي نذلل على مدى تأثير الفلسفة العربية في الفلسفة الأوربية الوسيطة والحديثة، فلقد شاعت فلسفة ابن رشد في الفلسفة الأوربية وعرفت «بالرشدية اللاتينية»، وذلك بعد أن لقيت مؤلفاته انتشاراً واسعاً في العصور الوسطى الأوربية. ويؤكد البعض من المؤرخين الغربيين بتأثير المذهب العقلاني الرشدي في فلاسفة غربيين كثيرين، منهم الفيلسوف الهولندي سبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧م) والفيلسوف الألماني ليبنتز (١٦٤٦-١٧١٦م) وفي القديس توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤م) من قبلهما.

(١) ديورانت، ول، قصة الحضارة، الجزء الثاني، ترجمة: محمد بدران، مطابع الدجول، القاهرة، ط٥، ١٩٧١م، ص ١٩٧.

ولم يقتصر الحراك الفكري على النشاط الفلسفي، بل ظهر في ميادين العلوم الأخرى، فبرع ابن سينا في الطب، وابن الهيثم بالبصريات، وأبو حيان التوحيدي في الكيمياء، والخوارزمي في الرياضيات، والعلامة ابن خلدون في فلسفة التاريخ، ودراسة المجتمعات، وعلم التاريخ والذي اشتهر به أيضاً ابن الأثير والمسعودي والطبري وابن كثير، وفي علوم اللغة الخليل بن أحمد الفراهيدي، وسيبويه، هذا بالإضافة إلى انتشار علوم جديدة كعلم الحديث الذي برع فيه البخاري ومسلم، وعلم أصول الفقه الذي أسس له الأمام الشافعي. . . الخ.

وإذا أردنا أن نبحث في الأسباب الداخلية للحراك الثقافي والفكري في العصر العباسي، فإننا سنجد جملة من العوامل التي ساعدت على بلوغها تلك المكانة الرفيعة، فلقد كان مما ساعد على ذلك الثراء الذي كانت تتمتع فيه الدولة العباسية في أول عهدها الناتج عن تطور الزراعة والصناعة والتجارة الإسلامية، ويضاف إليها الخراج الكبير الذي كانت تحصل عليه الخلافة العباسية، هذا فضلاً عن حالة الاستقرار السياسي، فالعباسيون لم يخوضوا حروباً واسعة أوفتوحات كبرى، كتلك التي خاضها الأمويون من قبلهم، وما ساعد أيضاً على النشاط الثقافي، هوازدياد حركة الترجمة ولاسيما في عصر المأمون الذي أسس دار الحكمة وجعلها مركزاً للترجمة.

إذاً لقد استطاع أبناء الحضارة الإسلامية أن يبدعوا الحلول والاستجابات المناسبة على التحديات التي واجهتهم على المستوى الثقافي – في العصر العباسي– حتى في أحلك الظروف السياسية والعسكرية التي كانوا يعيشونها.

ثالثاً: خارطة الخلافة العباسية في طور الضعف

وبالعودة إلى مناقشة أزمة الحضارة الإسلامية، فإنه يبدولنا واضحاً أن آثار التفكك في أواخر أيام الخلافة العباسية، قد أضحى أمراً واقعاً لا مفر منه، ويبدوأنه لم يكن هناك سبيل لوقف هذا التفكك في ظل عجز المبدعين آنذاك عن تقديم

الاستجابات الملائمة لحجم هذا التحدي، وإذا أردنا أن نرسم خارطة الخلافة العباسية فيما بعد مقتل الخلفية المتوكل في ضوء نظرية التحدي والاستجابة، فسوف نجدها على الشكل التالي:

١ ـ **فئة مسيطرة مستبدة:** عاجزة عن إبداع الحلول المناسبة للتحديات التي تواجه الخلافة العباسية ككلل متكامل، اللهم إلا بعض الاستثناءات الناجحة لولاة وسلاطين من الذين استقلوا بأجزاء من الخلافة لأنفسهم، وجلهم من غير العرب، وكانت نجاحاتهم تشمل مناطق وأجزاء من الخلافة العباسية، ولكنها لا تشمل الخلافة بكل حدودها الجغرافية، ومن هؤلاء القادة والسلاطين نذكر نور الدين الزنكي وصلاح الدين الأيوبي وقطز والظاهر بيبرس... الخ.

٢ ـ **بروليتاريا داخلية:** مسحوقة لا يشعرون بالانتماء إلى الخلافة العباسية، وهذا ما جعلهم يتحينون الفرصة المناسبة للانقضاض على الخلافة، وهذا ما حاولوا القيام به بالفعل، كثورة القرامطة وثورة الزنج... الخ. والواقع إن هذه الثورات والانتفاضات الداخلية، قد عملت على تجزئة المجزأ، وتقسيم المقسم، وزيادة حدة الفرقة والتناحر بين أبناء الأمة الواحدة، مما أثقل كاهل الخلافة، وزاد عليها أعباء جديدة فوق أعبائها.

٣ ـ **بروليتاريا خارجية:** تمثلت بالمغول الذين كانوا يستعدون للانقضاض على عاصمة الخلافة العباسية، واجتياح ما يستطيعون اجتياحه من العالم الإسلامي، ومن جهة أخرى كانت حملات الفرنجة (الصليبية) تسعى للسيطرة على أجزاء من الخلافة العباسية، ولا سيما بلاد الشام، وعلى رأسها القدس الشريف. وهكذا تتضح لنا خارطة الخلافة العباسية في مراحلها الأخيرة، حيث أصبحت في صورتها النهائية على الشكل التالي:

١: الدولة الإسلامية العالمية، وهي الخلافة العباسية في بغداد.

٢: النظام الديني العالمي وهو بالطبع الدين الإسلامي.

وقد اعتقد توينبي أن قيام الإمبراطوريات يكون على أنقاض الحضارات، بمعنى أنه عندما تعجز الفئة المبدعة عن عملية الإبداع تتحول إلى فئة مستبدة تعوض بالإمبراطوريات فشلها في تحقيق الاستجابات المناسبة على التحديات التي تواجهها. ومع ذلك فقد تغلب المسلمون في القرنين الثاني عشر والثالث عشر على الصعوبات والتحديات التي واجهتهم، وليس ذلك وحسب، بل إنه استمر الإسلام في الانتشار، وهذا يعتبر إنجازاً رائعاً، إذا نحن أخذنا بعين الاعتبار، أن العالم الإسلامي كان ممزقاً سياسياً، كما أنه كان يتعرض لهجوم عنيف على أيدي الحملات الفرنجية من جهة أوربا، وعلى هجوم أعنف من قبل المغول من جهة أسيا.

لقد كانت إقامة جسور للغرب الفرنجي على الساحل الشامي (١٠٩٨ ـ ١٠٩٩) أمراً بالغ الخطورة من حيث تهديده للعالم الإسلامي، حيث بدأت الحملة الفرنجية (الصليبية) الأولي ١٠٩٥-١٠٩٩م ومن ثم احتلال القدس (١٠٩٩م) ولما احتل بلدوين الأول ملك القدس الفرنجي العقبة (١١١٦م) وجزيرة غراي في الخليج نفسه، قطع الاتصال البري بين القسمين الإفريقي والآسيوي من العالم الإسلامي. «وقد أنقذ الموقف، بالنسبة للعالم الإسلامي ضابط تركي كان في خدمة السلاجقة هوعماد الدين زنكي، الذي عين حاكماً على الموصل (١١٢٧). وفي سنة ١١٤٤ كان زنكي قد ضم حلب وحمص والموقع الصليبي في الرها. وفي سنة ١١٤٤ احتل ابنه نور الدين دمشق وفي ١١٦١-١١٧٠ نجح في التغلب على ملك القدس اموري، إذ سبقه إلى السيطرة على مصر الفاطمية. في سنة ١١٧١ صفى صلاح الدين، وهوقائد كردي من قواد نور الدين، الأسرة الفاطمية، . . . . . . وقد تقسمت دولة نور الدين عند وفاته (١١٧٤) إلا أن صلاح الدين استولى عليها لنفسه، وبارك له الخليفة في ذلك. وتغلب صلاح الدين على الفرنجة في معركة حطين (شمال فلسطين) واحتل القدس (١١٨٧). ولم تستطع الحملة الصليبية الثالثة (١١٨٩ – ١١٩٢)

أن تزحزح صلاح الدين، . . . . وقد عاشت إمبراطورية صلاح الدين بعد وفاته (١١٩٣) وحتى بعد القضاء على أسرته (١٢٥٠) وهي السنة التي فشل فيها الفرنج للمرة الثالثة في تقليد ملك اموري في مشروعه لاحتلال دمشق. وأصبحت مصر الآن قلعة الإسلام ودار سلاحه»[١]

ولابد لنا من الإشارة إلى أن هناك ثماني حملات فرنجية (صليبية)، شنت على العالم الإسلامي من عام ١٠٩٥م وحتى عام ١٢٧٧م وهي على الترتيب التالي: (الحملة الأولى ١٠٩٥-١٠٩٩م والحملة الثانية ١١٤٧-١١٤٩م والحملة الثالثة ١١٨٩-١١٩٢م والحملة الرابعة ١٢٠٢-١٢٠٤م والخامسة ١٢١٨-١٢٢١م والسادسة ١٢٢٨-١٢٢٩م والسابعة ١٢٤٨-١٢٥٤م والثامنة ١٢٧٠- ١٢٧٧م) وهذا، وإن دل، فإنما يدل على أمرين: الأول أهمية قلب العالم الإسلامي مصر وبلاد الشام عموماً، والقدس على وجه الخصوص من الناحية الدينية والاستراتيجية والاقتصادية، والأمر الثاني، هوقدرة المسلمين على تحقيق الاستجابات الناجحة بالرد على الطامعين في بلادهم. إذاً ما زالت الفئة المبدعة من أبناء الحضارة الإسلامية، قادرة على تحقيق الاستجابات الناجحة على التحديات التي تواجه وجودهم الحضاري. «إن الرقيق التركي الحربي الذي كان يعيش في كنف أسرة صلاح الدين، تولى هومشتركاً إرث صلاح الدين (١٢٥٠م) وقد أصبح الاستخلاف الآن لا ينتقل من أب إلى ابن، بل من حاكم مملوك سابق إلى مملوك آخر.»[٢]

ومع تسلم المماليك زمام السلطة في بعض أقاليم الخلافة العباسية، بدأ خطر المغول يزحف باتجاه العالم الإسلامي، فبعدما انتدب الخان الكبير للمغول (مونكة) أخاه هولاكو لا تمام الفتوح التي بدأها جنكيز خان في العالم الإسلامي، استطاع الإسلام أن يتغلب على تخريب العراق، وسقوط بغداد وتدميرها، وتصفية

(١) توينبي، أرنولد، تاريخ البشرية، مصدر سابق، ص ٥٢٩.
(٢) المصدر ذاته، ص ٥٢٩.

الخلافة العباسية سنة ١٢٥٨م. لقد سقطت عاصمة الخلافة العباسية بغداد، وانتهى العباسيون، وأصبح العالم الإسلامي بلا خليفة، ولوبشكل رمزي، وقد دمر المغول الكثير من الإرث الفكري والحضاري للحضارة الإسلامية «وفي سنة ١٢٦١ اثبت المماليك، خلفاء أسرة صلاح الدين، أن المغول ليسوشعباً لا يغلب، لما قضوا على مقدمة جيش هولاكوالمنتصر قبلاً. وذلك في معركة عين جالوت في شمال فلسطين»[1] وقد صد المماليك ثلاث غزوات مغولية بقيادة الايلخانيين (من العراق وإيران) عن سورية، وفي سنة ١٢٩١م استولوا على عكا آخر مركز فرنجي على سواحل بلاد الشام.

وهكذا أصبح إرث الدولة العباسية بعد سقوط عاصمتها وقتل آخر خلفائها مقسماً إلى عدة دول، أكبرها دولة المماليك وعاصمتها القاهرة، وتسيطر على مصر والشام والحجاز، بالإضافة إلى الدولة الحفصية في تونس، ودولة بني زيان في الجزائر، ودولة بني مرين ثم دولة الأشراف السعديين في مراكش، والى عدد من الإمارات المستقلة في عمان واليمن وبقية شبه الجزيرة العربية، بينما كان العراق خاضعاً لصراع الأسر المغولية الحاكمة فيه، وذلك لأن العراق بعد سقوط الخلافة العباسية حكم، من قبل هولاكووأبنائه. إذ أن هولاكوكان قد أسس فيها دولة عرفت بالإيلخانية، وتتابع على حكمها أبناؤه وقادته، وهي لم تكن مستقلة، وإنما كانت ولاية تابعة للخان الأعظم في الصين. وكان إلى جوار الدول العربية الإسلامية دولتان مسلمتان هما الدولة العثمانية وعاصمتها استانبول والدولة الصفوية وعاصمتها تبريز. واستمر الوضع كذلك إلى أن وضعت الدولة العثمانية يدها على معظم الإرث العباسي.

وفي الطرف الغربي من العالم الإسلامي، أي في الأندلس، نجد تقريباً نفس الأحداث قد تكررت كما حدث في مشرقه، إذ انه حينما قامت الدولة الأموية في الأندلس (٧٥٥ م - ١٠٣٢م) كانت فترة سيادة إسلامية عربية، وقد استطاعت أن توحد الأمة، وأن تبسط سيطرتها على معظم أجزاء شبه جزيرة

(١) المصدر ذاته، ص ٥٢٩.

إيبريا، وبذلك استطاعت تحقيق الاستجابة الناجحة على تحدي الفرقة والتناحر الذي كان يعصف بأبناء الأمة العربية والإسلامية قبل قيام الخلافة الإسلامية العربية الأموية في الأندلس. وقد ظلت الروح الخلاقة المتحفزة للبناء والجهاد والقادرة على صنع الاستجابات الناجحة على التحديات التي تواجهها قوية إلى أن انهارت الخلافة الأموية في الأندلس، وانفرط عقدها، فقام على أنقاضها العديد من الدويلات الإسلامية، بلغ عددها زهاء ثلاث وعشرين دولة، وحكام هذه الدويلات كانوا عل الشكل التالي: البربر في الجزء الجنوبي، والصقالبة في القسم الشرقي، أما باقي الأندلس فكان تحت حكم العرب، وهوبدوره مقسم إلى دويلات. فمثلاً منطقة قرطبة حكمها بنوجهور، ومنطقة طليطلة حكمها بنوذي النون، وإشبيلية حكمها بنوعباد، وغرناطة حكمها بنوزيري... الخ[1]، وبذلك تغير واقع المسلمين في الأندلس، فقد تخلوا عن كثير من المبادئ والأسس التي كانت سر قوتهم، فتحولت الوحدة إلى فرقة، والاجتماع إلى تشتت، والقوة بكل معانيها إلى ضعف وخور، والغايات النبيلة إلى أهداف ومطامع رخيصة ﴿إِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (سورة الرعد: ١١).

وقد انعكست هذه الحالة المتردية على كافة شرائح وفئات المجتمع الأندلسي آنذاك، ولهذا اصطلح المؤرخون على تسمية هذا العصر بعصر ملوك الطوائف أوعصر الفتنة، أوعصر الفرق.

وقد تنبه الكثير من عقلاء الأندلس إلى هذا الواقع المؤلم، فبيّنوا ذلك للناس، وحذروهم من مغبة التمادي في هذا الطريق المهلك، وكان ممن تكلم في هذا الأمر الفقيه «ابن حزم» إذ أنه رأى أنّ ما عاناه المسلمون في عصر ملوك الطوائف، من واقع سياسي واجتماعي ممزق «إنما هومن الفضائح التي لم تمر بها البشرية على مدى تاريخها»[2]

---

(١) حول دول الطوائف، انظر: محمد عبد الله عنان، **دول الطوائف**، ط٢، ص ٤٦٠

(٢) ابن حزم، علي بن أحمد، **نقط العروس في تاريخ الخلفاء**، تحقيق: شوقي ضيف، منشورات جامعة فؤاد الأول، القاهرة، ١٩٥١م، ص ٨٣.

وهكذا أضحى المسلمون في الأندلس عاجزين عن تحقيق استجابات ناجحة على التحديات التي تواجههم كتحدي الفرقة والفتن والصراعات الداخلية، هذا فضلاً عن عجزهم عن صد العدوالذي أضحى يطرق أبوابهم، ويجوس خلال ديارهم فساداً، وملوك الطوائف مشغولون بصغائر الأمور، حيث هانت عليهم مصالح الرعية، وانصرفوا نحومصالحهم الذاتية وشهواتهم الحسية، متجاهلين بذلك الإرث الحضاري الذي ورثوه عن آبائهم وأجدادهم، بل إنهم ذهبوا إلى ما هو أدهى وأمر من ذلك، إذ أصبح البعض منهم يستنصر بالأعداء من الخارج على إخوانهم في الداخل واستمر الحال بهم على هذا المنوال إلى أن دخل المرابطون الأندلس وهم من المسلمين البربر بقيادة زعيمهم «يوسف بن تاشفين» ليضع حداً لهذا الوضع المتردي، وليقدم الاستجابة الناجحة التي كانت تتطلبها الأندلس، إذ أنه استطاع بالتعاون مع العرب المسلمين أن ينتصروا على عدوهم في معركة «الزلاقة»، وهي معركة «انتصر فيها المسلمون بقيادة يوسف بن تاشفين أمير المرابطين والمعتمد بن عباد ملك إشبلية وقرطبة على الفونسوالسادس ملك ليون وقشتالة سنة ١٠٨٦م»(١) وهي تشابه في ظروفها وأهميتها معركة عين جالوت التي قادها المماليك بقيادة المظفر قطز والظاهر بيبرس لصد المغول، وقد استطاع يوسف بن تاشفين فيما بعد، أن يوحد الأندلس ليصبح الحكم فيها للمرابطين، ثم انتقل الحكم إلى الموحدين(٢) وهم من المسلمين البربر أيضاً. وهكذا نرى أن مشرق الحضارة الإسلامية ومغربها قد شربا من نفس الكأس إذ أن كليهما قد نزعت منه السيادة العربية.

---

(١) الموسوعة العربية، المجلد العاشر، (موقعة الزلاقة)، نجدة خماش، دمشق، ط١، ٢٠٠٤م، ص ٣٩١.

(٢) يعتبر «محمد تومرت» مؤسس دولة الموحدين وفي عهد خلفه أبي يعقوب يوسف (١١٦٣-١١٨٤م) وأبي يوسف يعقوب (١١٨٤-١١٩٨م) بلغت سيادة الموحدين أوج قوتها، وكان مقرها مراكش. والموحدون والمرابطون هم من المسلمين البربر. راجع أحمد أمين، ظهر السلام، ج٣، القاهرة، ط٣، ١٩٦٢، ص٣٧ وما بعدها.

رابعاً: عالمية الحضارة الإسلامية

لقد كانت الخلافة العباسية دولة عالمية، وغدت عاصمتها بغداد مدينة ((عالمية)) على نحوما كانت عليه تشانغ-آن (في الصين)، في مدة المئة والخمسين سنة السابقة على عالمية بغداد. وللإنصاف نقول: إن الحضارة الإسلامية وإن كان العرب قوامها ومادتها، فإننا لا يمكن أن نتجاهل الأدوار الكبيرة والإسهامات المتنوعة التي قدمها مسلمون من غير العرب، حيث لا فرق بين عربي أوعجمي إلا بالتقوى والحضارة الإسلامية لكل أبنائها من عرب مسلمين ومن مسلمين من غير العرب، وكل من انضوى تحت لوائها وتكمن أهمية كل شخص، بمقدار ما قدم لهذه الحضارة بغض النظر عن أثنيته، فالحضارة الإسلامية حضارة عالمية، استوعبت كل الاثنيات الداخلة ضمن نطاقها، وصهرتهم في قوالبها، فأصبح الجميع أبناءها ينتسبون لها حضارياً، وهنا نرى أنه من المناسب أن نقدم تعريفاً لمعنى الحضارة، لندلل من خلاله على صحة ما ذهبنا إليه من أن جميع من شارك في صنع هذه الحضارة هومن أبنائها.

قدم جميل صليبا تعريفاً للحضارة بقوله: «الحضارة في اللغة هي الإقامة بالحضر بخلاف البداوة، وهي الإقامة في البوادي . . . . . ومع أن استعمال هذا اللفظ قديم، فإن أول من أطلقه هوابن خلدون، ففرق في مقدمته بين العمران البدوي والعمران الحضري، وجعل أجيال البدووالحضر طبيعة في الوجود. وإذا كانت البداوة أصل الحضارة، فإن الحضارة غاية البداوة ونهاية العمران. وللحضارة عند المحدثين، معنيان أحدهما موضوعي مشخص، والآخر ذاتي مجرد. أما المعنى الموضوعي: فهوإطلاق لفظ الحضارة على جملة من مظاهر التقدم الأدبي، والفني والعلمي والتقني التي تنتقل من جيل إلى جيل في مجتمع واحد أوعدة مجتمعات متشابهة. تقول الحضارة الصينية والحضارة العربية، وهي بهذا المعنى متفاوتة فيما بينها، ولكل حضارة نطاقها وطبقاتها ولغاتها فنطاقها هوحدودها الجغرافية، وطبقاتها هي آثارها المتراكمة بعضها فوق بعض

في مجتمع أوعدة مجتمعات. ولغاتها هي الأداة الصالحة للتعبير عن الأفكار السياسية والتاريخية والعلمية والفلسفية. أما الحضارة بالمعنى الذاتي المجرد، فتطلق على مرحلة سامية من مراحل التطور الإنساني المقابلة لمرحلة الهمجية والتوحش، أوتطلق على الصورة الغائية التي تستند إليها في الحكم على صفات كل فرد أوجماعة، فإذا كان الفرد متصفاً بالخلال الحميدة المطابقة لتلك الصورة الغائية، قلنا إنه متحضر، وكذلك الجماعات، فإن تحضرها متفاوت بحسب قربها من هذه الصورة الغائية أوبعدها عنها...»[1]

إذاً عندما نتحدث عن الحضارة الإسلامية، فيجب أن نضع في حسباننا أنها ليست مصطلحاً مرادفاً لكلمة الدين الإسلامي، بل إن الحضارة الإسلامية، هي ثمرة من ثمراته، كما أن الدين الإسلامي طبع الحضارة العربية الإسلامية بطابعه المميز. وهذا ما جعلها مميزة عن الحضارات الأخرى، وذلك لأن لكل حضارة خصائصها الذاتية والتي هي تعبير عن روح هذه الحضارة، والتي تطبع بطابعها الخاص كل مظاهر الحضارة وأجزاءها من فن وعلم وثقافة ومدنية وسياسة... الخ.

وللتدليل على استقطاب واستيعاب وتمثل الحضارة الإسلامية لكل الأثنيات الواقعة ضمن حدودها الجغرافية، نضرب بعض الأمثلة، فالصحابة من أمثال بلال الحبشي وسلمان الفارسي وصهيب الرومي، وهم صحابة مقربون من رسول الله، قد اسهموا في نشر العقيدة الإسلامية والدفاع عنها، وكذلك نذكر على سبيل المثال لا الحصر، الأمام البخاري صاحب «صحيح البخاري» الذي يعتبر أهم عمل في مجال جمع الأحاديث النبوية، وفي اللغة العربية نذكر سيبويه وفي الفلسفة الفاربي وابن سينا، وكقادة عسكريين نذكر نور الدين الزنكي وطارق بن زياد وصلاح الدين الأيوبي وقطز والظاهر بيبرس ويوسف بن تاشفين وغيرهم

---

(١) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م، ٢٧٥ + ٢٧٦.

الكثير. كل هؤلاء لم يكونوا عرباً ولكنهم مسلمون قدموا الكثير من الإسهامات في مراحل النشوء والنمو والارتقاء الحضاري للحضارة الإسلامية.

وبالعودة إلى الأندلس القسم الغربي من العالم الإسلامي، فقد سقطت قرطبة بيد المسيحيين الاسبان سنة ١٢٣٦ م وسقطت اشبيلية سنة ١٢٤٨ م وقد اقتصر الحكم الإسلامي بعد ذلك على حصن طبيعي حول غرناطة. وقد نجح الموحدون في إخراج النورمان الصقليين من الأماكن التي احتلوها على ساحل أفريقية بعد سقوط المرابطين في الأربعينات من القرن الثاني عشر. وعلى كل حال فإن المنطقة التي ازدهرت فيها المدنية الإسلامية بعد ارتداد الموجة في القرن الحادي عشر على الصعيد العسكري. في شبه جزيرة إيبريا (الأندلس) كانت مميزة فقد نشأ عن تمزق الخلافة الأموية في قرطبة ازدهار من الناحية الفكرية والأدبية، فكان لقيام البلاطات الكثيرة أثر كبير في ازدياد عدد من يرعى الفنون والآداب. فقد ازدهر الشعر في الدويلات التي نشأت عن زوال الخلافة فكان الشاعر ابن زيدون والفيلسوف الكبير ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨م) والصوفي الكبير ابن عربي (١١٦٥-١٢٤٨م) ومن قبلهم فقهاء كابن حزم وفلاسفة كابن باجة وابن طفيل، كل أولئك المبدعين وغيرهم، عملوا على إيجاد حالة من الحراك الفكري في المغرب العربي، كانت معظم بذوره، قد نقلت من مبدعين سبقوهم في المشرق العربي.

ولكن «لكل شيء إذا ما تم نقصان» فكان خروج المسلمين من الأندلس، خسارة عظيمة للعالم الإسلامي، وكان ذلك في عام ١٤٩٢م عندما سقطت غرناطة وخرج أبوعبد الله الصغير آخر ملوك بني الأحمر، وبذلك سقطت آخر دولة عربية في الأندلس بعد أن خلف العرب وراءهم روائع من الأدب والشعر والفلسفة والفن المعماري الذي ما زالت آثاره ماثلة حتى اليوم. أما المشرق العربي الممزق سياسياً فقد بقي يحكمه المماليك حتى أتى العثمانيون وسيطروا على معظم دويلات العالم الإسلامي، وتوسعوا في أوربا الشرقية، لتبدأ الأمة الإسلامية والعربية في فتح صفحة جديدة من التحديات والاستجابات بين مد وجزر. وهكذا أصبحت الحضارة الإسلامية تتأرجح ما بين حالتي الركود والحركة.

الفصل الرابع

عوائق تقدم الحضارة الإسلامية

أولاً: المجتمعات الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة

أ : الأنموذج المنطوي

ب: الأنموذج المنبسط

ثانياً: معوقات النهوض في المجتمعات الإسلامية والعربية

أ: الاستعمار

ب: حالة التجزئة

ج: أزمة الإبداع

إن حالة التأرجح ما بين الركود والحركة، هي الوصف الأكثر قرباً لحالة الحضارة الإسلامية في عصر المماليك والعثمانيين من بعدهم، فالعثمانيون وهم مسلمون من غير العرب قد استطاعوا أن يؤسسوا إمبراطورية (سلطنة) قوية وواسعة، اعتبروها امتداداً للخلافة الإسلامية وتوسعوا بفتوحاتهم لتشمل معظم أجزاء الخلافة الإسلامية، وكذلك توسعوا في أوربا الشرقية، وفتحوا القسطنطينية في عام ١٤٥٣م على يد السلطان العثماني محمد الفاتح حيث اعتبر سقوط القسطنطينية بداية العصور الحديثة. وقد كان لهذا الفتح أثر عظيم على أوربا من جهة، وعلى العالم الإسلامي من جهة أخرى، لأن هذه المدينة العظيمة التحصين، شكلت تحدياً واجه المسلمين الذين قاموا بأربع محاولات لفتح القسطنطينية، ولم يفلحوا في ذلك، حتى توصل محمد الفاتح بعبقريته وشجاعته وصلابة إرادته إلى تحقيق الاستجابة الناجحة التي غيرت مجرى التاريخ الإنساني، ثم استمرت الفتوحات العثمانية، ففتحوا بلاد الشام ثم مصر، وقضوا على حكم المماليك، وفتحوا معظم أقاليم الوطن العربي، والتي كانت على شكل ولايات متفرقة مجزأة، وهنا بدأت مرحلة جديدة من مراحل الحضارة الإسلامية.

لقد فشلت محاولات الغرب في القرون الوسطى، لاستئصال شأفة الإسلام، ومرة أخرى قام المسلمون بهجوم معاكس، ليردوا على العدوان الغربي الفاشل (المتمثل بالحملات الفرنجية الثمان)، وكان يمثل الإسلام في هذه المرحلة العثمانيون، أحفاد البدو الرحل في أسيا الوسطى، الذين دخلوا في الإسلام. فقد فتح العثمانيون ووحدوا العالم الأرثوذكسي، وحاولوا توسيع دولتهم، لتصبح دولة عالمية، على غرار الخلافة الإسلامية العربية، وهم، بالطبع من أبناء الحضارة الإسلامية كما أكدنا سابقاً وإن لم يكونوا عرباً. وعلى إيقاع التحدي والاستجابة، بدأت تسير السلطنة العثمانية في استجاباتها للتحديات التي تواجهها. فقد شملت السلطنة العثمانية منطقة تركيا حالياً، ومعظم البلاد العربية، وإيران وأوربا الشرقية، وكانت الاستجابات الناجحة التي قام بها

العثمانيون، ولا سيما فتح القسطنطينية، قد شكلت تحدياً لأوربة التي قامت ببعض المحاولات، لتحقيق استجابات ناجحة، والتي شكلت بدورها، تحدياً للحضارة الإسلامية وهكذا دواليك.. فكل تحد من طرف، يستثير تحقيق استجابة من الطرف الآخر، ثم تصبح هذه الاستجابة تحدياً للطرف الأول الذي يسعى بدوره لتحقيق استجابة ناجحة للرد على تحدي الطرف الآخر.

لقد استطاع العثمانيون في مراحلهم الأولى، أن يتوسعوا في فتوحاتهم العسكرية، وكانوا أكثر تطوراً من المماليك، فيما يخص الأدوات العسكرية، وتنظيم الجيوش كما أن العثمانيين استطاعوا أن يوحدوا معظم الولايات الإسلامية تحت راية إمبراطورية واحدة، بخلاف عصر المماليك، الذين مزقتهم الصراعات والفتن والتجزئة والتناحر، وفي الوقت الذي كان يقدم فيه العثمانيون استجابات ناجحة على المستوى العسكري والسياسي خارجياً، كان العرب المسلمون يقدمون استجابات ناجحة من الناحية الدينية والفكرية، ولكنهم جميعاً ضمن إطار الحضارة الإسلامية. «لم يكن تكتيك الغرب الدفاعي في إطاره العام مظهر ضعف بقدر ما كان فصلاً رائعاً في استراتيجية (نصف واعية)، فالغربيون لم يستهلكوا إلا جزءاً صغيراً من قدراتهم فقط، لإيقاف الزحف العثماني، وبينما كانت نصف طاقات الإسلام مشغولة بهذه المناوشات المحلية على الحدود، كان الغربيون يعبئون قواهم للسيطرة على المحيط، ليصبحوا عن طريقه سادة العالم، لذلك سبق الغربيون المسلمين في اكتشاف واحتلال أميركا، ولم يكتفوا بذلك فقط، بل دخلوا بلاد المسلمين في إندونيسيا والهند وإفريقيا الاستوائية، وأخيراً، وبعد أن أحاطوا بالعالم الإسلامي من كل جانب، ورموا شباكهم حوله، بدؤوا هجومهم على عدوهم التقليدي في عرينه الأصلي»[1]

إذاً وبالطرف المقابل للحضارة الإسلامية، كانت الحضارة الأوربية الحديثة

(١) توينبي، أرنولد، الإسلام والغرب والمستقبل، ترجمة: نبيل صبحي، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٦٩م، ص ٣٥.

تسعى بكل قوتها للرد على التحديات التي وجهت لهم من قبل العثمانيين ، بل إن الأوربيين بدؤوا يتطلعون إلى ما هوأبعد من ذلك فيما بعد، من خلال سعيهم للسيطرة على كل ممتلكات ومقدرات السلطنة العثمانية ، كما أنهم بدؤوا بغزوالمحيطات ليصبحوا سادة للعالم . إذ أنه بعد قيام الحضارة الأوربية في العصور الحديثة، وهي سليلة الحضارتين (اليونانية والرومانية)، أوهي حسب نظرية التحدي والاستجابة، تنتمي بالبنوة لهاتين الحضارتين (علاقة الأبوة والبنوة). وما إن نهضت الحضارة الغربية ، حتى بدأت تتطلع لتنفيذ طموح كبير، يهدف إلى جمع العالم الإنساني كله في مجتمع كبير واحد تحت سيطرتهم، وسعوا أيضاً للسيطرة على كل شيء فوق هذه الأرض، وفي البحار والفضاء، وذلك عن طريق التقنية الحديثة. التي أصبحوا يمتلكونها ويطورونها أكثر فأكثر. وبالمقابل أصبحت السلطنة العثمانية تضعف شيئاً فشيئاً، وأخذ بعض زعماء الأقاليم يتمردون ويثورون على السلطنة في بلاد الشام كثورة فخر الدين المعني الثاني (١٥٩٠-١٦٣٥)، وثورة ضاهر العمر (١٧٥٠-١٧٧٥) وحركة بشير الشهابي(١٧٩٠-١٨٤٠)، وفيما بعد كان التمرد الأقوى الذي قام به «محمد علي باشا «في مصر، وكاد أن ينهي السلطنة العثمانية لولا تدخل الدول الأوربية التي سعت إلى تحجيم المشروع السياسي الطموح الذي سعى محمد علي إلى تحقيقه، والواقع أن السلطنة العثمانية أضحت الرجل المريض العاجز عن الدفاع عن نفسه، مما جعل الدول الأوربية تطمع لاقتسام إرثها، وهي تلفظ أنفاسها الأخيرة. لقد فقد العثمانيون القدرة على إبداع الاستجابات الناجحة للتحديات الداخلية والخارجية التي تواجههم فالدول العربية لم تعد ترحب بالعثمانيين مثل أول عهدهم، وذلك لأن العثمانيين طغوا واستبدوا وأصبحوا يحكمون البلاد بالحديد والنار، وخصوصاً زمن «جمال باشا السفاح»، وهذا مؤشر على انحلال السلطنة من الداخل، أما بالنسبة للخارج، فقد أصبحت الدول الأوربية الغربية تتطلع للسيطرة على ما في أيدي العثمانيين من بلاد ومقدرات اقتصادية هائلة.

«ومرة أخرى، يواجه الإسلام الغرب. . . . وظهره للجدار على أن القوى المناوئة له الآن هي أثقل بكثير مما كانت عليه في أحرج أوقات الحروب الصليبية، لأن الغرب الحديث متفوق على الإسلام، ليس في مجال الأسلحة فقط، بل في مجال تقنية حياته الاقتصادية، والتي تشكل أساس العلوم العسكرية، كذلك فإن الغرب يتفوق في ثقافته الفكرية وهذه القوة الداخلية التي تستطيع وحدها إبداع وتدعيم الواجهات الخارجية لما يسمى الحضارة»[1]

أولاً: المجتمعات الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة

يرى توينبي أنه كلما واجه مجتمع متحضر تحديات من قبل مجتمع آخر متفوق عليه، فإنه لا بد أن يسلك أحد طريقين للرد على هذا التحدي.

الطريق الأول: هوما يسمى zealot[2] وهي تعني المفردات التالية متمسكاً متحمساً متعصباً.

الطريق الثاني: هوما يسمى Herodian[3] وهي تعني المفردات التالية مقلداً أومتكيفاً.

فالطريق الأول: أي (المتحمس) هوطريق يسلكه الإنسان الذي يهرب من الشيء المجهول، ويلجأ إلى الشيء العادي المتعارف عليه، لذلك عندما يدخل معركة مع أجنبي متفوق في التكتيك والأسلحة، يعمد (المتحمس) إلى الأسلوب التقليدي في الحرب، وممثلوهذا الطريق في العالم الإسلامي المعاصر

---

(١) المصدر ذاته، ص ٣٦ + ٣٧.

(٢) Zealotism الزيلوتية اشتقاقاً من فرقة يهودية تحصنت بالعقيدة اليهودية السفلية لتواجه ضغط الحضارة الهلينية على التعاليم اليهودية فأصبح اللفظ يدل على التزمت.

(٣) Herodianism الهيروديانية مأخوذة من الذي كان حاكماً على الجليل من قبل الرومان عام ٤٧ ق. م. أراد التزلف إلى يوليوس قيصر كما أراد إرضاء اليهود، فأعاد إنشاء المعبد ولكن لم يرضي الزيلوتين لتشييده مسرحاً وملعباً في أورشليم. فاللفظ أصبح إشارة إلى التشكل أو التلون.

كما يرى توينبي، هم تلك الحركات السلفية (أمثال الوهابية في أواسط شبه الجزيرة العربية)، أوالحركات المتصوفة (أمثال السنوسية في شمال أفريقيا).

الطريق الثاني: (المقلد)، هوالرجل الذي يعمل على أساس أن أفضل طريق لدرء خطر الشيء المجهول، هوتعلم أسراره، وعندما يواجه هذا الرجل خصماً يفوقه براعة ويفضله سلاحاً، يكون رد فعله هوالتخلي عن الأسلوب التقليدي في الحرب والتدرب على قتال العدوبنفس أسلحته وتكتيكه. وخير من يمثل المقلد في العالم الإسلامي الحديث، برأي توينبي، هوشخصية «محمد علي باشا»، وعندما واجهت الحضارة الإسلامية التحديات التي صنعتها الحضارة الغربية، انقسم أبناء الحضارة الإسلامية بين تيارين رئيسين متناقضين، التيار المتحمس للماضي (السلفية)، وتيار المقلدين للغرب الحاضر وهم (التغربيون).

ويبدوأن توينبي قد استلهم النموذجين السابقين (المتعصب والمقلد) من علم النفس وعلى وجه الخصوص، من «كارل يونغ» وهوأحد مؤسسي مدرسة التحليل النفسي مع زميله «أدلر»، وأستاذهما عالم النفس الكبير «فرويد». حيث قدم يونغ نظرية في الطباع، ورأى أن طباع الناس تنتظم في أنموذجين رئيسين هما:

«أ: الأنموذج المنطوي: المنطوي يفضل الاعتزال والاعتكاف ويجد صعوبة في الاختلاط بالناس، فيقصر معارفه على عدد قليل منهم ويتحاشى الصلات الاجتماعية، ويقابل الغرباء في حظر وتحفظ. وهوخجول شديد الحساسية لملاحظات الناس، يجرح شعوره بسهولة، وهوكثير الشك في نيات الناس ودوافعهم، شديد القلق على ما قد يأتي به الغد من أحداث ومصائب.. يهتم بالتفاصيل ويضخم الصغائر. متقلب المزاج دون سبب ظاهر. يستسلم لأحلام اليقظة ويكلم نفسه. كثير الندم والتحسر على ما فات. يسرف في ملاحظة صحته ومرضه ومظهره الخارجي. لا يعبر عن عواطفه في صراحة. وهوإلى جانب هذا دائم التأمل في نفسه وتحليلها، يهتم بأفكاره ومشاعره أكثر من اهتمامه بالعالم الخارجي.

ب: الأنموذج المنبسط: يقبل على الدنيا في حيوية وعنف وصراحة، ويصافح الحياة وجهاً لوجه، ويلائم بسرعة بين نفسه والمواقف الطارئة، ويعقد مع الناس صلات سريعة، فله أصدقاء أقوياء وأعداء أقوياء لا يحفل بالنقد، ولا يهتم كثيراً بصحته أومرضه أوهندامه ولا بالتفاصيل والأمور الصغيرة. وهولا يكتم ما يجول في نفسه من انفعال. ويفضل المهن التي تتطلب نشاطاً وعملاً واشتراكاً مع الناس»[1]

ويرى «يونغ» أن الفرد الذي يتعرض لصدمة ما، يفقد توازنه لفترة ما، ثم قد يستجيب لها بنوعين من الاستجابة: الأولى: النكوص إلى الماضي لا ستعادته والتمسك به تعويضاً عن واقعه المر، فيصبح انطوائياً.

الثانية: تقبل هذه الصدمة والاعتراف بها ثم محاولة التغلب عليها، فيكون في هذه الحالة انبساطياً. فالحالة الأولى تعتبر استجابة سلبية، الثانية إيجابية بالنسبة لعلم النفس. وإذا قارنا بين النموذجين (المنطوي والمنبسط) اللذين اعتقد بهما يونغ في نظريته في الطباع وبين النموذجين اللذين قال بهما توينبي في نظريته (التحدي والاستجابة)، فإننا سنلاحظ مدى تأثر توينبي بنظرية يونغ، إذ أن النموذج الأول (المتعصب أوالمتحمس أوالمتمسك) يقابل النموذج المنطوي عند يونغ، والنموذج الثاني الذي يسميه توينبي بـ (المتكيف أوالمقلد)، يقابل النموذج المنبسط عند يونغ. والفارق بينهما، أن يونغ يتحدث عن ردة فعل الشخص تجاه صدمة نفسية معينة، وتكون ردة الفعل على مستوى فردي.

أما توينبي فإنه يرى أن المجتمع الذي يصاب بصدمة حضارية من مجتمع متفوق عليه، يقوم بردة فعل باتخاذه إحدى النموذجين السابقين (المتعصب أوالمقلد)، ولكن ردة الفعل تكون على مستوى المجتمع ككل. وقد أسقط

(١) عزت راجح، أحمد، علم النفس العام، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ط٥، ١٩٩٢م، ص ١١٨.

توينبي هذين النموذجين على الحضارة الإسلامية التي أصابتها الصدمة الحضارية من التفوق العسكري والصناعي والتقني للحضارة الغربية الحديثة. مما جعله يرى استجابة الحضارة الإسلامية على هذه الصدمة قد تمظهرت باتخاذ إحدى الشكلين السابقين.

إن أهم ما يمكن أن يوجه لتصنيف يونغ للناس من حيث أسلوبهم العام في الحياة إلى طرازين أونموذجين (منطوي ومنبسط) هوأن الطرز لا تمثل إلا الحالات المتطرفة من الشخصيات، وأن السواد الأعظم من الناس خليط منها على درجات متفاوتة. من ذلك أنه لما ابتكرت اختبارات تقيس الانطواء والانبساط، وطبقت على عدد كبير من الناس، وجد أنهم لا ينقسمون إلى مجموعتين متمايزتين من المنطوين والمنبسطين، بل إن أكثرهم ليسوا من أولئك أوهؤلاء، فكما أن سواد الناس ليسوا أقزاماً أوعمالقة، بل متوسطوالطول، وكما أنهم ليسوأغبياءً أوعباقرة، بل ذووذكاء متوسط، كذلك تدل الاختبارات على أن أكثرهم ليسوا منطوين أومنبسطين، بل وسط بين ذلك، يبدون الانطواء في بعض المواقف والانبساط في أخرى. لكن يبدوأن الإنسان يميل بطبعه إلى ألا يرى من الأمور إلا أطرافها، غافلاً عما يقوم بين الأطراف من درجات ومستويات وسطى: فإما بياض أوسواد، وإما طول أوقصر، وإما نوم أويقظة، وإما صحة أومرض وإما شعور أولا شعور ولا شيء بين الطرفين.

«.. أن نظريات الطرز لاتنظر إلى الشخصية إلا من جانب واحد أوجوانب محدودة، ولا تحفل بما بين الشخصيات من فوارق أخرى هامة. فالمنطوي قد يكون ذكياً أوغبياً، طموحاً أوبليداً، أنانياً أوغيرياً، مثابراً أوغير مثابر»

وبما أن توينبي قد استلهم فكرة النموذجين المتعصب (المتحمس) والمقلد (المتكيف) من نظرية يونغ في الطباع (المنطوي والمنبسط) فإننا نوجه لتوينبي نفس النقد الذي وجهه علماء النفس لنظرية يونغ ونقول: لقد غالى وتعسف توينبي

حينما قسم ردود أفعال المجتمعات التي تواجه مجتمعات متفوقة عليها حضارياً إلى قسمين لا ثالث لهما (المتحمس والمقلد)، وهوفي الوقت نفسه يذم النموذجين المتحمس للماضي، والمتكيف مع الحاضر، مع أن المتحمس قد يكون مثقفاً أوجاهلاً مثابراً أومتكاسلاً، وكذلك الأمر ينطبق على المتكيف (المقلد). وبين هذين الطرفين المتناقضين، توجد حالات كثيرة تنوس بينهما وتتدرج قرباً وبعداً من هذين الطرفين المتباعدين. وعندما طبق توينبي نظريته هذه على الحضارة الإسلامية كانت النتيجة قوله التالي:

«وإذا اعتبرنا أن حركة (المتحمسين) المتعصبين zealots هي نوع من الأثر المتخفي! القديم أعيدت إليه الحياة بفعل الضغط الأجنبي، فإن حركة (المقلدين) المتكيفين – Herodian – هي نوع من العالمية التي أثارها الضغط الأجنبي الخارجي نفسه، وليس من قبيل الصدفة وجود قوة (المتحمسين) المتعصبين !! المسلمين في سهول وواحات نجد الجافة وصحاريها بينما قوة (المقلدين) المسلمين التي ظهرت نتيجة رد فعل لنفس العوامل قبل قرن ونصف تقريباً، تتركز منذ أيام السلطان سليم الثالث (محمد علي باشا) في اسطنبول والقاهرة. واسطنبول والقاهرة من الناحية الجغرافية هما نقيض الرياض عاصمة الوهابيين في نجد، ونقيض كفارى معقل السنوسيين في ليبيا.

ومن الجلي أنه من الصعب الوصول إلى مراكز (المتحمسين) الإسلاميين في الواحات أما المدن (المقلدين) فتقع على مقربة من الأسواق العالمية الطبيعية الكبرى قرب مضايق البحر الأسود وقناة السويس. وهذه المراكز الاستراتيجية الهامة، مضافة للثروة الاقتصادية الموجودة في البلدين جعلت اسطمبول والقاهرة نقطتي جذب للنشاط الغربي بكل أنواعه منذ بدأ الغرب الحديث يضيق شباكه حول قلعة الإسلام.»[1] ولكن فيما بعد، عندما تم اكتشاف النفط في السعودية وليبيا، انقلبت الآية، وأصبحت مواقع المتحمسين على حد تعبير توينبي محط

(١) توينبي، أرنولد، الإسلام والغرب والمستقبل، مصدر سابق، ص ٤٦ + ٤٧.

أنظار الغرب، أكثر من مناطق ((المقلدين)) في مصر وتركيا، ولكن عندما كتب توينبي أفكاره السابقة، لم يكن قد تم اكتشاف النفط في السعودية وليبيا فأتت آراؤه على نحوما ذهب إليه في الاقتباس السابق.

ويمكننا أن نلاحظ أن اللقاء بين المسلمين والغرب، أوبين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية في العصور الحديثة، قد ولد لدى المسلمين تحديات، كانت نتيجتها أن قدم أبناء الحضارة الإسلامية نوعين من الاستجابات، وهما على طرفي نقيض، إذ أنهم أصبحوا إما من المتحمسين أومن المقلدين وقد وقع التصادم بين هذين الطرفين من أبناء الحضارة الواحدة، حيث استخدم محمد علي باشا جيشه المتغرب لأول مرة ضد الوهابيين، في محاولة لإخماد أول انفجار لحماسهم، وبعد جيلين ثار المهدي على الحكم المصري في شرقي السودان، فكانت ثورته طلقة الرحمة التي أنهت أول جهد مقلد.

ومن خلال المثالين السابقين نلاحظ أن الصراع بين المتحمسين والمقلدين في العالم الإسلامي كان صراعاً سعى من خلاله كل طرف لإبادة الآخر، وليس للانتصار عليه فقط.

ثانياً: معوقات النهضة في المجتمعات الإسلامية والعربية

وإذا أردنا أن نبين أهم العوائق التي تقف أمام تقدم الحضارة الإسلامية في العصور الحديثة، فسنجدها متمثلة في عدة نقاط نذكر منها التالي:

أ: الاستعمار: فبعد خروج العثمانيين من البلاد العربية الإسلامية بفضل الثورة العربية الكبرى ١٩١٦ م، وذلك بعد أن ضاق العرب المسلمون ذرعاً بالأتراك، وخصوصاً في منطقة الحجاز وبلاد الشام، حيث انقلب العثمانيون على العرب، وأصبحوا يدعون إلى سياسة التتريك والتمييز العنصري بين العنصر التركي والعنصر العربي، وأصبحوا يحكمون البلاد العربية بالحديد والنار،

ولا سيما في زمن جمال باشا السفاح الذي أعدم شهداء السادس من أيار . ولكن سرعان ما وقعت البلاد العربية الإسلامية تحت سيطرة الاحتلال الأوربي الذي فعل بها الأفاعيل ، من تقسيم وتجهيل وقتل وتدمير واستنزاف للثروات ، وخلق الفتن ، وإدارة الأزمات التي مازالت البلاد العربية الإسلامية تتحمل نتائجها حتى اليوم . لقد ناضلت الشعوب العربية للحصول على استقلالها ، وتحقيق أهدافها ، وقد كانت الوحدة العربية على رأس تلك الأهداف . ولكن هيهات . . فقد قسمت البلاد العربية بين الدول الاستعمارية الأوربية ، وكانت النتيجة أن أصبح النضال يتم على المستوى القطري ، فكل قطر عربي يناضل ضد دولة استعمارية مختلفة عن الأخرى ، ولقد استطاع أبناء الأمة العربية الحصول على الاستقلال ، ولكن بصفة قطرية ، مع ارتباط أغلب الدول العربية بمعاهدات طويلة الأمد مع الدول الاستعمارية الأوربية ، وهكذا لم يستطع العرب تحقيق حلمهم بالوحدة حتى اليوم .

ب: **حالة التجزئة**: وهي ترجع لسببين: داخلي ، يتمثل في الخصومات الداخلية بين أبناء الأمة الواحدة ، وهذه الحالة تعود إلى فترة أواخر العصر العباسي ، حيث كانت الخلافة العباسية في آخر أيامها ، مجزأة إلى دويلات وممالك ، وسبب خارجي ، هوالاستعمار الأوربي الحديث ، الذي عزز الانقسام فجزأ المجزأ ، وقسم المقسم ، وأثار الفتن الإقليمية والطائفية ليمكنوا لأنفسهم استمرار السيطرة على البلاد العربية ، ونهب ثرواتها . وفي ظل واقع سياسي مجزأ ، تجزأت معه الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية ، فكانت التجزئة على كافة المستويات (السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية) . ولعل أخطرها جميعاً الانقسامات من الناحية الفكرية ، حيث انقسم أبناء الحضارة الإسلامية إزاء المنتجات الفكرية والمادية للحضارة الغربية ، بين متحمسين للماضي وبين مقلد للغرب ، مع التدرج قرباً وبعداً بين هذين التيارين . ولم تقف المسألة عند هذا الحد ، بل قام الصراع بين الفريقين إلى أقصى مدى له . وقد ظهر بعد ذلك على الساحة الفكرية أربعة

تيارات فكرية رئيسية، هي التيار الديني الإسلامي، والتيار الليبرالي، والتيار العلماني، والتيار القومي، حيث قدم مفكروهذه التيارات توصيفاً لواقع أمتهم، ورسموا مشاريع نهضوية، كل من منظوره، وفي ضوء المنهج أوالإيديولوجيا التي انطلق منها، فكانت محاولات لتقديم استجابات ناجحة للتحديات الكبيرة التي كانت تواجه أمتهم، ولكنها قصرت عن تحقيق المطلوب.

ج: أزمة الإبداع: وتمثلت في القصور عن إبداع الاستجابات الناجحة على التحديات الصعبة التي واجهت الحضارة الإسلامية، ولاسيما أن هذه التحديات أتت من قبل الحضارة الغربية الحديثة التي تمتلك تقنية عسكرية واقتصادية وإدارية ضخمة، فضلاً عن تسلحها بالعلوم الحديثة. وبالمقابل عجزت الفئة المبدعة من أبناء الحضارة الإسلامية عن الاستمرار بإبداع الحلول المناسبة لحضارتهم، وهذا ما جعل الجماهير العريضة تعزف عن الاقتداء بهم، لأنهم أصبحوا يكررون ويجترون الاستجابات السابقة والتي كانت في الزمن الماضي ناجحة لكن التحديات الجديدة كانت قوية، وكانت تحتاج لاستجابات توازيها بالقوة. وإن وجدت بعض الاستثناءات على المستوى المحلي (القطري)، فإنها تبقى حلولاً جزئية، لا تشمل الحضارة الإسلامية ككل متكامل.

لقد سعى أبناء الأمة العربية كجزء مركزي هام من الحضارة الإسلامية إلى تقديم أفكار ونظريات نهضوية للنهوض بواقع أمتهم، وقد استمروا بذلك منذ أواخر الحكم العثماني وحتى عصرنا الراهن. وقدموا مشاريع نهضوية هامة من الناحية النظرية، ولكنها لم تستطع أن تدخل حيز التنفيذ في واقع الأمة العربية والإسلامية بحكم معوقات داخلية وخارجية، وبالتالي لم تلعب هذه المشاريع النهضوية دوراً فاعلاً في حياة الأمة وواقعها، مقارنة بماضي الحضارة الإسلامية العربية العريق.

لقد شكل ظهور الهيمنة الحضارية للحضارة الغربية صدمة حضارية واجهت

الحضارة الإسلامية عموماً، والمجتمعات العربية على وجه الخصوص، الأمر الذي ولد لديها إشكاليات جديدة، باتت تطرح نفسها بقوة على الساحة الفكرية العربية كإشكالية الأصالة والمعاصرة، التراث والحداثة، الهوية والتغريب، الاستشراق والاستغراب، الإسلام والعروبة، الوحدة والتجزئة، الدين والدولة. . . . . . . الخ. وقد استطاعت الحضارة الغربية الحديثة في ظل هذه الحالة المتأزمة للحضارة الإسلامية، أن تفرض هيمنتها بألوانها وأشكالها المختلفة على المجتمعات العربية والإسلامية، ومارست عليهم تأثيرات كبيرة خصوصاً على المجتمعات العربية التي كانت واقعة تحت السيطرة الاستعمارية، كما أنها كانت تعاني من حالة التجزئة ومن كل الظروف الاقتصادية والثقافية المتردية.

ولقد سعى مفكروالنهضة العربية إلى حل الأزمة الحضارية التي تعاني منها أمتهم فقدموا المشاريع النهضوية والتنويرية، وبالمقابل كانت الرغبة عارمة لدى الجماهير العربية العريضة في تحقيق نهضة شاملة تمكنهم من التخلص من وضعهم المتأزم، وتحقق لهم التقدم ومواكبة التطور الحاصل في العالم من حولهم. وكان من نتائج هذه الحالة التي تعصف بالأمة العربية، أن أفرزت المجتمعات العربية مجموعة من التيارات الفكرية المختلفة استجابة للتطورات والمتطلبات الداخلية من جهة وكرد فعل على الصدمة الحضارية التي واجهتهم نتيجة احتكاكهم بالحضارة الغربية من جهة أخرى. ونستطيع أن نجمل هذه التيارات بأربعة تيارات رئيسية هي التالية:

١ ـ تيار الإصلاح الديني: متمثلاً بجملة من المفكرين من أهمهم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا. . . الخ.

٢ ـ تيار الفكر القومي: حمل لواء الدعوة إلى القومية العربية مجموعة من المفكرين من أمثال ساطع الحصري ونجيب عازوري وأمين الريحاني وزكي الأرسوزي. . . الخ.

٣ ـ التيار العلماني: شبيلي شميل وفرح أنطون وسلامة موسى ونيقولا حداد ويعقوب صروف. . . الخ.

٤ ـ التيار الليبرالي: رفاعة رافع الطهطاوي، وأحمد لطفي السيد، وقاسم أمين، وطه حسين. . . الخ.

هذه هي التيارات الرئيسية التي وجدت على الساحة الفكرية منذ عصر النهضة العربية وقد امتدت استطالات هذه التيارات، ووجد من يمثلها عبر الأجيال المتعاقبة حتى يومنا هذا وقد كانت هذه التيارات متصلة فيما بينها، نظراً لتداخل منابعها في التراث القديم أوالغربي الحديث على درجات متفاوتة، ومصباتها في الواقع العربي على اختلاف درجاتها في الدخول فيه والقدرة على تغييره. وقد تداخل في هذه التيارات الأربعة وبأجيالها المتعاقبة الإسلامي بالعربي. وهذا أمر ليس بالغريب، فلطالما كان العرب هم مادة الإسلام وقوته وقدرته التي انتشر بها. فالنبي عربي، والقرآن عربي، والأحاديث الشريفة عربية، ولغة الفقه والمؤلفات في العلوم الدينية (علوم الحديث وعلم الأصول والفقه والسيرة والمذاهب الإسلامية المختلفة) كلها كتبت بلغة عربية.

ولقد اتفقت هذه التيارات الأربعة بكل تفريعاتها على وجود أزمة فكرية وسياسية، تجتاح العالم الإسلامي والعربي، ولكنهم اختلفوا في تشخيص أسباب الأزمة، وفي وسائل معالجتها. من هنا ظهرت الخلافات بين هذه التيارات المختلفة، فكل فريق يتمسك بقيم لا تتوافق مع الآخر، مّما أدى إلى هيمنة المنهج السجالي بينهم، وغاب منهج الحوار والتعايش، وكان من نتائج هذه الخلافات التي بلغت أوجها، أن أصيبت الجماهير باليأس من الخروج من هذا الوضع المتأزم. وإذا أردنا أن نشخص الحالة بلغة توينبي، فستكون الصورة كالتالي: عندما عجزت الفئات المبدعة عن تقديم الاستجابات الناجحة على التحديات التي تواجه واقع أمتهم، عزفت الجماهير العريضة عن

تقليدهم واقتفاء أثرهم. والسبب الرئيسي في ذلك هو« أن المثقف العربي لم يستند إلى أرض صلبة من إرث فكري تاريخي، الأمر الذي أدى إلى اتساع الهوة بين ثقافة العامة وثقافة النخبة»[١] ومازالت إشكاليات النهضة العربية تمارس تأثيرها على الكثير من المفكرين العرب حتى اليوم. إذ أنهم لم يتجاوزا أسلوب التفكير النهضوي في التعامل مع إشكاليات واقع أمتهم المعاصر، وخصوصاً بعد ظهور ظواهر تاريخية جديدة أفرزها التراكم المعرفي، كثورة الاتصالات والمعلوماتية من جهة والمصالح السياسية والاقتصادية من جهة أخرى، ومن هذه الظواهر التاريخية الجديدة ظاهرة العولمة. وظهور بعض المقولات كصدام الحضارات ونهاية التاريخ ومشروع الشرق الأوسط الجديد، والغزوالثقافي ونهاية الأيديولوجيا وما بعد الحداثة وعصر التكتلات الدولية والشركات عابرة القارات. . . . . . الخ.

إن غياب الروح العلمية والتفكير الموضوعي، والانزلاق في خطر التعميم السريع، وإصدار الأحكام القطعية، وعدم مرونة العقل العربي في التعامل مع الأحداث والظواهر التاريخية المعاصرة، قد جعلنا ندور في فلك إشكاليات النهضة. فمثلاً أننا لم نتجاوز حتى اليوم إشكالية الأصالة والمعاصرة، وكأن الخير كله في طرف والشر كله في الطرف الآخر. وقد وصف لنا هذه الحالة التي تعاني منها بنية العقل العربي المفكر محمد عابد الجابري بقوله: «عقل قابل لأن يكون مسرحاً تتعايش به المتناقضات والمتنافرات، وكأنها تعكس أوتقرر وضعاً طبيعياً تماماً. أما عقلاً كهذا، عقل ميت أوهوبالميت أشبه، لأنه يفتقد السلطة التي تجعل منه عقلاً حياً، السلطة التي بها يفرض النظام على نفسه وعلى العالم»[٢]

---

(١) سلام، محمد شكري، وظائف المثقف وأدواره بين الثابت والمتغير، المستقبل العربي، العدد (٢٠٠)، ١٩٩٥م، ص ٧١.

(٢) الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٣، ١٩٩٠م، ص ٥١١.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: هل انتهت الحضارة الإسلامية؟ أوبصيغة أخرى هل وصلت الحضارة الإسلامية إلى مرحلة الانهيار الحضاري؟ أم ما زالت الحضارة الإسلامية تمتلك مقومات النهوض ومواصلة دورها الحضاري العالمي من جديد؟

الفصل الخامس

مقومات نهوض الحضارة الإسلامية

أولاً: التمييز العنصري

ثانياً: مسألة الخمر

تمتلك الحضارة الإسلامية الكثير من المقومات التي تساعدها على النهوض من جديد، ومواصلة دورها الريادي الحضاري العالمي مرة أخرى، بل إنه يمكنها بما تمتلك من مقومات (روحية ومادية) وإرث حضاري عريق، أن تساهم في حل الكثير من التحديات التي تواجه معظم دول العالم، ولاسيما دول المجتمع الغربي الحديث ويؤكد توينبي ذلك بقوله: «. . . . إن باستطاعتنا أن نميز بعض مبادئ الإسلام التي إذا طبقت في الحياة الاجتماعية للبروليتاريا العالمية الحديثة، يمكن أن تأتي بنتائج حسنة مفيدة لهذا المجتمع الكبير في المستقبل القريب. هناك مصدران ظاهران من مصادر الخطر. . . . . الأول نفسي والثاني مادي، في العلاقات الحاضرة بين البروليتاريا العالمية وبين الفئة الحاكمة في مجتمعنا الغربي، ومصدر الخطر هذان هما: ١- التميز العنصري ٢- والخمر.»(١)

والواقع يثبت أن الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية، يمتلكان مقومات كثيرة، يبدولنا من الظلم اختزالها أواختصارها بهذين المبدأين فقط، مع ما لهما من أهمية كبيرة في تحقيق النهوض الحضاري، فالحضارة الإسلامية تمتلك عقيدة حنيفية سمحة ووسطية مرنة وتاريخاً حضارياً وإرثاً فكرياً عريقين، كما أنها تمتلك قوة اقتصادية هائلة، وعنصراً بشرياً فتياً وفئات مبدعة في كافة الاختصاصات العلمية والمعرفية، كما تمتلك أيضاً روابط وعوامل التقاء ووحدة بين أبنائها كما أن لها تجربة واسعة في عملية التلاقح والتبادل الثقافي. فقد أخذت من الحضارات السابقة، وقدمت الكثير للحضارات اللاحقة، وخصوصاً للحضارة الغربية الحديثة. وإذا كان أبناء الحضارة العربية الإسلامية اليوم. لا يستغلون المقومات التي يمتلكونها لتحقيق الأهداف الواجب تحقيقها للنهوض بواقع أمتهم، والسير بها نحومعارج الرقي والتقدم الحضاريين، فهذا لا يعني أن المقومات غير موجودة، لأن عدم استثمار المقومات لايلغي وجودها، بل هي فقط تحتاج إلى من ينقلها من حيز الوجود بالقوة إلى حيز الوجود بالفعل. ويبدوأن تركيز

(١) توينبي، أرنولد، الإسلام والغرب والمستقبل، مصدر سابق، ص ٦٢.

توينبي على هذين العنصرين فقط (التميز العنصري والخمر)، على اعتبار أن الإسلام يكافحهما. فذلك إن دل، فإنما يدل على مدى تفشي هذين العنصرين في المجتمع الغربي، مع عدم قدرة أبناء المجتمع الغربي على إيجاد الحلول المناسبة لهذين الوبائين المتفشيين في مجتمعهم. في حين أن الإسلام، وبشهادة أبناء الحضارة الغربية أنفسهم، يمكنه أن يؤدي دوراً هاماً في مجال القضاء على هذين الشرين، وغيرهما من الشرور والآفات الاجتماعية والروحية، وأنه بما يمتلك من قيم روحية واجتماعية وأخلاقية سامية، يمكنه أن يساعد في حل الكثير من مشكلات عالمنا المعاصر، سواء في المجال الفكري، أوالأخلاقي، أوالروحي، وحتى في المجالين الاقتصادي والسياسي، وهذا ما يرشح الحضارة الإسلامية لأن تتبوأ المقعد الريادي في قيادة الحضارات العالمية كما كانت سابقاً. وبما أن موضوع بحثنا هوالحضارة الإسلامية في ضوء نظرية التحدي والاستجابة، فسنكتفي بمعالجة هذين العنصرين فقط واللذين أولاهما توينبي أهمية كبيرة.

أولاً: التمييز العنصري

لم يفرق الإسلام بين عربي أوعجمي، أوبين أبيض أوأسود، وإنما كان التفاضل بين الناس في ميزان الإسلام يقوم على أساس التقوى، أي تقوى الله فقط، فلا ميزة لأحد على أحد لا بسلطة ولا بجاه أوغنى أوحسب أونسب، فاستوى بذلك الناس جميعاً اقتداءً بأقوال وأفعال الرسول الكريم (ص)، فأصبح العربي والعجمي والغني والفقير والشريف بنسبه وحسبه، والوضيع بنسبه وحسبه، والأبيض والأسود والحر والعبد، كلهم واحد وأفضلهم أتقاهم، ولا اعتبار لغير ذلك. ويعلق توينبي على ذلك بقوله: «.. فعدم وجود التميز العنصري بين المسلمين، هوأحد أبرز الإنجازات الأخلاقية للإسلام، والعالم المعاصر في وضعه الراهن بحاجة ماسة لنشر هذه الفضيلة الإسلامية»[1]

لقد عاش توينبي في مجتمعه الغربي، ورأى بأم عينه التميز العنصري

(١) المصدر ذاته، ص٦٢.

الفاضح الذي يتنافى مع إنسانية الإنسان، كما أنه يتنافى مع الأخلاق السامية ومبادئ الأديان السماوية، لذلك نراه يصور لنا مأساة التميز العنصري بقوله: «فالشعوب الناطقة بالإنكليزية التي استقرت في العالم الجديد عبر البحار، لم تكن بصورة عامة، حسنة الاختلاط بغيرها، فلقد أبادت هذه الشعوب السكان الأصليين في أغلب الأحيان، أما الأماكن التي تركت فيها السكان الأصليين كما هوالحال في جنوب أفريقيا أوالأماكن التي استقدمت منهم أي من السكان الأصليين . . . . ، اليد العاملة من مناطق بعيدة، مثل ما جرى في شمال أميركا، أقول في هذه الأماكن نمت الشعوب الناطقة بالإنكليزية مؤسسات اجتماعية مهلكة مثل التي تشكلت في الهند، عبر قرون، والتي تستنكرها اليوم، ألا وهي نظام الطبقات والطوائف، وبالإضافة لذلك فإن ((العزل الاجتماعي)) كان البديل ((للإبادة)) أو((التجمع العنصري))، وسياسة العزل هذه تحول دون انشقاق المجتمع الذي يمارسها. . . ولكنها لا تقوم إلا على حساب ظهور حالة من التوتر العالمي، ليست أقل خطراً، بين العنصر ((العازل)) والعنصر ((المعزول)) بخاصة إذا طبقت على عناصر ليست ((بدائية)) بل ((حضارية)) مثل الهنود والصينيين واليابانيين، ومن هذه الوجهة فرض ((انتصار)) الشعوب الناطقة بالإنكليزية على البشرية كلها المشكلة العنصرية.»[1]

وكما تظهر الدلائل اليوم، فإن معالم عدم التسامح العنصري في صعود وازدياد وبروز، وإذا استمر هذا الاتجاه في المشكلة العنصرية فمن الممكن أن يؤدي في النهاية إلى كارثة تطال العالم بأسره، لأن مشكلة التمييز العنصري، أصبحت ظاهرة عالمية، وربما أدت في النهاية إلى المزيد من تفشي العنف والتطرف في العالم. «إن قوى التسامح العنصري ذات أهمية ضخمة للإنسانية وهي الآن، على ما يظهر، تخوض معركة خاسرة على الصعيد الفكري إلا أنها قد تتمكن

(١) المصدر السابق، ص ٦٤.

من الغلبة إذا ساندها ونزل إلى جانبها في المعركة رصيد من النفوذ القوي المناضل الذي لم يزل حتى الآن احتياطياً. والذي أتصوره أن روح الإسلام ستكون التعزيز المناسب الذي سيقرر مصير هذه المعركة لمصلحة التسامح والسلام.»[1]

لقد أدرك توينبي أنه على الرغم من وجود قوى متعددة في العالم تسعى لتصفية التمييز العنصري وتحقيق السلام العالمي، والعدالة بين الأمم، مع وجود كل هذه القوى، فإنها برأيه، لا تستطيع أن تحقق ذلك بدون الإسلام والمسلمين. يقول توينبي: «إن الحضارة الأوربية تحمل في طياتها التناقض بين الفكر والعمل، بين أفكار المساواة والإخاء والحرية التي ورثتها من الثورة الفرنسية وبين التفرقة العنصرية التي تمارسها الآن بالفعل والتي تشكل خطراً عليها بزيادة وعي الشعوب الملونة، هذا بينما طابع الحضارة الإسلامية اتساق الفكر والعمل بصدد المساواة، إذ ارتفعت في أزهى عصورها، أن يصل إلى مراكز السلطة فيها الرقيق والعبيد»[2] والأمثلة على ذلك كثيرة نذكر منها على سبيل المثال: كافور الإخشيدي والمماليك وأشهرهم الظاهر بيبرس.

ثانياً: مسألة الخمر

يرى توينبي في الخمر شراً عظيماً تعاني منه الكثير من المجتمعات، وأنه لا يمكن التخلص منه بالقوة، إذ لابد من وجود رادع ووازع داخليين في نفوس الناس، تردعهم عنه وقد وجد في الدين الإسلامي الدواء الناجع لهذا الشر المستطير، والمتفشي في معظم بلدان العالم. ولاسيما في بلدان المجتمع الغربي وبعض البلدان الواقعة تحت احتلالهم أوسيطرتهم ويشرح ذلك بقوله: «أما شر الخمر فهو الآن في ((أوجه)) بين الشعوب البدائية في المناطق الاستوائية التي فتحها الغرب، ورغماً عن أن قسماً من الرأي العام الغربي المتنور، قد وعى هذا الشر، وأتعب نفسه في محاولة مكافحته، فإن نتائج تلك المكافحة، لم تتعد نطاقاً

(١) المصدر ذاته، ص ٦٤.

(٢) محمود صبحي، أحمد، في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص ٢٩١+٢٩٢.

ضيقاً جداً. فالرأي العام الغربي، لا يستطيع القيام بأي عمل سوى الضغط على الحكام الغربيين الذين يديرون تلك المناطق الاستوائية»[1] ومع أن بعض الأعمال الإدارية الحسنة، قد قامت في هذا المجال، وعززتها الاتفاقات العالمية، إلا أن الحقيقة هي أن التدابير الوقائية الدولية المفروضة من قبل سلطة خارجية تظل مهما حاولت عاجزة عن تحرير مجتمع من أي شر اجتماعي ما لم تقم في نفوس أبناء المجتمع أنفسهم إرادة داخلية تتبع هذا الطريق مختارة راغبة.

«وقد لا يدرك الكثيرون قيمة هذا التحريم بالنسبة للحضارة، ولكن من يشاهد عن قرب سكان المناطق الاستوائية يدرك أن توقف نشاطهم راجع إلى شرب الخمر إلى حد كبير، ولقد فشل الإداريون الأوربيون[2] في علاج هذه المشكلة التي لا تحلها القوانين المفروضة لأن الامتناع عن شرب الخمر لا يتم إلا بوازع ديني»[3]

إن الفراغ الروحي الذي أوجدته الحضارة الغربية في مجتمعاتها، وفي المجتمعات التي وقعت تحت سيطرتها العسكرية، قد جعل أبناء تلك المجتمعات المغلوبة، يتطلعون لملء فراغهم الروحي. فكان الإسلام هوالدواء الناجع لهم والبديل الذي يتشوقون إليه. حيث أنهم وجدوا في الإسلام حلولاً لمعظم مشكلاتهم الروحية والأخلاقية فاستطاعوا من خلاله ملء الفجوة الروحية التي أحدثتها الشعوب الاستعمارية الغربية في أنفسهم.

«وفي منطقتين من المناطق الاستوائية: إفريقيا وإندونيسيا، كان الإسلام هوالقوة الروحية التي استغلت الفرصة المواتية التي هيأتها له، على الصعيد

---

(١) توينبي، أرنولد، الإسلام والغرب والمستقبل، مصدر سابق، ص ٦٥.

(٢) تعبير ((الإداريون الأوربيون)) يستخدمه توينبي ((تلطيفاً)) عوضاً عن استخدام ((الحكام السمتعمرون)) ومن المهم الإشارة إلى أن توينبي كتب بحثه هذا عام ١٩٤١م حين كانت بريطانيا لا تزال تستعمر قسماً كبيراً من بلدان آسيا وأفريقيا الاستوائية.

(٣) Arnold . J.Toynbee, Civilization On Trial, Oxford University Press, London, 1956, pp. 205.

الروحي، الحضارة الغربية المادية التي سبقته. وإذا نجح الوطنيون، أبناء تلك المناطق، باستعادة وضعهم الروحي، يستطيعون أن يستعيدوا ((أنفسهم)) فقد يثبت التاريخ أن روح الإسلام هي التي ملأت فراغهم العقائدي بقيم جديدة. ومن المنتظر أن تظهر روح الإسلام فيهم بعدة أوجه عملية، وقد تكون إحدى هذه الأوجه تحررهم من شر الخمر عن طريق القناعة الدينية، وبذلك تكون قد استطاعت أي روح الإسلام بما لم تستطع القوانين الخارجية الغربية من إنجازه»[1]

وخلاصة القول: إن هذين المبدأين من مبادئ الإسلام، يعتبران بالفعل كما قال توينبي إحدى مقومات نهوض الحضارة الإسلامية، لكنهما ليسا المبدأين الوحيدين الهامين في الدين الإسلامي إذ أن الإسلام يتضمن الكثير من المبادئ السامية التي إذا ما استثمرت، فسوف تحقق الاستجابات الناجحة التي من شأنها النهوض بواقع الحضارة الإسلامية من جديد، وتحقيق الارتقاء الحضاري الذي يصبوإليه أبناء الحضارة الإسلامية، وأبناء الحضارات العالمية الأخرى. وسنتحدث عن بعض مقومات الحضارة الإسلامية في الفصل الثاني الباب الرابع من هذا البحث.

---

(١) توينبي، أرنولد، الإسلام والغرب والمستقبل، مصدر سابق، ص ٦٧.

الفصل السادس

مستقبل الحضارة الإسلامية

أولاً: الوحدة الإسلامية

ثانياً: الوحدة العربية

ثالثاً: الوحدة العربية الأفريقية

اعتقد توينبي أن الإسلام يحمل مبادئ سامية، إذا قدر لها أن تطبق في الحياة الاجتماعية، للبروليتاريا العالمية الحديثة. ويقصد بها مجتمعات العالم الثالث فإنها ستأتي بنتائج مفيدة وهامة لهذا المجتمع الكبير، في المستقبل القريب، وقد بينا في الفصل السابق كيف أن الإسلام يمكن أن يحل أصعب تحديين واجها العالم في عصرنا الراهن، وهما (التمييز العنصري والخمر)، وبينا كيف استطاع الإسلام عن طريق الإقناع الديني، تخليص بعض المجتمعات من هاتين الآفتين، وحقق ما لم تستطع تحقيقه القوانين الخارجية الغربية. ورأينا أيضاً كيف استطاع الإسلام أن يسد الفجوة الروحية في بعض المجتمعات الإفريقية والأسيوية. وقد يثبت ذلك أن الإسلام قادر على تخليص البروليتاريا العالمية من الكثير من التحديات التي تواجهها، والمشكلات التي تعصف بها، ولكن الصعوبة في تحقيق ذلك، تكمن في أن المجتمع الغربي قد ألقى شباكه حول العالم محاولاً أن يحتوي البشرية جمعاء، وحديثنا هذا فيما يخص المستقبل القريب للحضارة الإسلامية.

والسؤال الآن. . ما هي التصورات أوالتنبؤات التي قدمها توينبي حول مستقبل الحضارة الإسلامية على المستوى البعيد؟ يجيب توينبي عن هذا السؤال بقوله: «أما في المستقبل البعيد، فيمكن التكهن باحتمال قيام الإسلام بالإسهام في أوجه جديدة للدين، وهذه الاحتمالات المتعددة، تتوقف على الوجهة السعيدة التي سيتمخض عنها وضع الإنسانية الحاضر. هناك من يفترض، مقدماً، أن الخليط المتنافر الذي نتج عن غزوالغرب للعالم سيتطور تدريجياً وسلمياً إلى تركيب متجانس، وسيشكل هذا التركيب بدوره. . . . تدريجياً وسلمياً أيضاً، نوعاً من الإبداع الجديد. وهذا الافتراض المسبق، على كل حال، يقوم على نظرية لا يمكن التحقق منها. . . . قد تبررها الحدثان في المستقبل. . . . . . وقد لا تبررها أبداً. . . . . وقد ينتهي الخليط إلى تركيب متجانس. . . . . وقد ينتهي أيضاً. . . . بانفجار مدمر.» فأي الاحتمالين يرجح توينبي؟ الواقع أنه رجح الاحتمال الثاني حيث اعتبر أن الإسلام يحمل إمكانيات مدمرة وإن ما

يمنع انفجار هذه الإمكانية المدمرة حسب زعم توينبي هوأن الوحدة الإسلامية قد بدأت تفقد ألقها وبريقها في عقول المسلمين وضمائرهم، ويرى وجود الكثير من العوائق الذاتية والموضوعية التي تحول دون قيام وحدة إسلامية شاملة.

ويبدو لنا من خلال رأي توينبي في المستقبل الذي سيواجه الحضارة الإسلامية أن هناك تناقضاً واضحاً، إذ كيف يرى أن الإسلام يحمل مبادئ سامية ساعدت في الماضي، ويمكن أن تساعد في المستقبل في حل الكثير من المشكلات التي تواجه المجتمعات البشرية، ثم يعود ليرى أن الإسلام يحمل إمكانيات مدمرة! لقد كان أميناً في المقدمات التي انطلق منها، ولكنه أصبح متحيزاً في النتائج التي توصل إليها، وأبسط قواعد الاستنتاج المنطقي، تقتضي لزوم النتيجة عن المقدمات بالضرورة، وهذا ما يجعلنا نعتقد بتحيز توينبي في النتائج التي توصل إليها حول هذه الفكرة. كما أنه يعتبر أن الرابطة الإسلامية الشاملة، قد فقدت تأثيرها في عقول المسلمين بسبب عوائق ذاتية. نعم هومحق فيما يخص العوائق الذاتية، وأيضاً، بالفعل، فإن هذه الرابطة لم تتحقق على أرض الواقع في عصرنا الراهن، ولكن هذا لا يعني أنها غير موجودة في عقول وقلوب ووجدان معظم أبناء الحضارة العربية والإسلامية، ويستوي في ذلك هدف الوحدة العربية، فعدم تحققه على أرض الواقع في زماننا المعاصر، لايعني أنه ألغي من عقول وضمائر أبناء الأمة العربية، وكذلك لا يعني التوقف عن السير في سبيل تحقيقه. والواقع أنه لا يوجد تعارض بين الوحدة الإسلامية والوحدة العربية، أوبين الأمة الإسلامية والأمة العربية. فطالما كان العرب هم مادة الإسلام وقوامه، فالنبي عربي واللغة العربية هي لغة القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. كما أن الحضارة العربية هي (بنت الحضارة الإسلامية) وبمعنى آخر، هي الحضارة المحلية التي تحتل المركز الأول بالنسبة للحضارة الإسلامية (الإقليمية) بناءً على ما قد أوضحناه في مقدمة البحث.

أولاً: الوحدة الإسلامية

إن لتوينبي رأياً غريباً ومتطرفاً ومتحيزاً فيما يخص الوحدة الإسلامية، فنراه يصف الوحدة الإسلامية بقوله: «فالوحدة الإسلامية ما هي إلا عرض للغريزة التي تدفع قطيعاً من الثيران! التي ترعى في سهول متفرقة، إلى التجمع لتشكيل كتائب، رؤوسها إلى الأرض وقرونها في الهواء..... وذلك حالما يظهر عدو داخل الحمى، أي بتعبير آخر، الوحدة الإسلامية هي مثل للعودة إلى التكتيك التقليدي لمواجهة عدو غير عادي والتي سميناها في بحثنا حركة ((المتحمسين)) Zealotism، فحركة الوحدة الإسلامية Pan Islamism نفسياً، هي الدعوة المثلى التي تسري في عروق المسلمين ((المتحمسين))، أمثال الوهابيين والسنوسيين، إلا أن هذا الاستعداد النفساني يصطدم بصعوبات تكنيكية، ففي المجتمعات المتوزعة كالمجتمعات الإسلامية، من مراكش إلى الفلبين ومن نهر ((الفولغا)) في أوربا إلى نهر ((الزبتيزي)) في جنوب إفريقيا، تكون صعوبة تكتيك التضامن متناسبة عكسياً مع سهولة هذا التضامن»[1] والغريب أن توينبي يصف تطلع المسلمين إلى الوحدة الإسلامية بأنها مسألة عرضية، وليست متجذرة في عقول المسلمين وقلوبهم، كما أنه يفترض أن أي نوع من أنواع التضامن بين المسلمين لا يمكن أن يترجم على أرض الواقع أو أن يكون مؤثراً دون الاستعانة بمنجزات الحضارة الغربية الحديثة. «....... ولكن من الصعب جداً تحويلها إلى عمل مؤثر- أي الوحدة الإسلامية دون الاستعانة بالنظام المحكم للمواصلات الآلية التي ابتدعتها العبقرية الغربية: كالسفن التجارية، والخطوط الحديدية والبرق والهاتف والطيارات والسيارات... الخ، واستعمال هذه الوسائل أبعد من أن تصل مهارة ((المتحمس الإسلامي))، أما ((المقلدون المسلمون)) وهم الذين نجحوا.... تقريباً في السيطرة على تلك الوسائل، فلا يرغبون في استعمالها، كما هو مفروض، لتزعم ((جهاد مقدس)) ضد الغرب، بل يستعملونها لإعادة

(١) المصدر ذاته، ص ٦٩+٧٠.

تنظيم حياتهم الخاصة على النمط الغربي»[1] ومن أهم العلامات الملحوظة في العالم الإسلامي المعاصر كما يراه توينبي، هوالتصميم الذي أظهرته تركيا في رفضها واستنكارها!! لفكرة التضامن الإسلامي التقليدي، حيث يصف لنا لسان حال الأتراك بقوله:» وكأنما يقول الأتراك: ((لقد عقدنا العزم على إنقاذ أنفسنا بأنفسنا، وعملية الإنقاذ هذه، كما نراها، تكون في تعلم الوقوف على أرجلنا في اكتفاء ذاتي عل الصعيد الاقتصادي، وفي إقامة دولة مستقلة ذات سيادة على . . . . النمط الغربي السياسي؛ وعلى المسلمين في البلاد الأخرى أن يعملوا على إنقاذ أنفسهم بأنفسهم، بالطرق التي تناسبهم. . . فلن نطلب مساعدتهم بعد الآن، ولن نقدم لهم مساعدتنا، كل يعمل منفرداً وليذهب إلى الشيطان!! كل من يتخلف)) والآن وبالرغم من أن الأتراك، منذ عام ١٩٢٢، فعلوا كل ما يمكن تصوره لازدراء الشعور الإسلامي، فإنهم لم يخسروا سمعتهم بين المسلمين، بل ربما ((تحسنت))!! هذه السمعة. . . . حتى بين المسلمين الذين استنكروا الخط التركي المتهور، نظراً للنجاح الذي لا قاه هذا التهور حتى الآن!! وهذا ما يجعل من المحتمل أن يصبح خط ((القومية)) الذي اتبعته تركيا بكل تصميم اليوم، هونفس الخط الذي ستتبعه الشعوب الإسلامية الأخرى بنفس القناعة. . . . . غداً»[2]

لقد سمح توينبي لنفسه أن يفسر التطلع والتوق إلى التجمع العقائدي الإسلامي بالانفعال الغريزي، فهل كان هذا التجمع العقائدي انفعالياً عندما صنع المسلمون حضارة أشرقت شمسها على العالم؟ وهل التجمع العقائدي الانفعالي يمكن أمة من الاستجابة للتحديات التي واجهها، وتحقيق النجاح وتخطي العقبات، وتحقيق الانتصارات العسكرية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية لعدة قرون؟ ثم يسمي توينبي اليقظة الإسلامية ((بالكارثة))!

---

(١) المصدر ذاته، ص ٧٠.

(٢) الصمدر ذاته، ص ٧٠+٧١.

والواقع إنها الكارثة، ولكنها كارثة على المجتمع الغربي الرأسمالي الاستعماري فقط، إذ كيف يتفق كلامه هذا وهوفي الكتاب نفسه، يتحدث قبل صفحات فقط عن أن الإسلام يحمل مبادئ سامية، يمكنها أن تساعد في إنقاذ الحياة الاجتماعية البروليتاريا العالمية الحديثة (قصد مجتمعات العالم الثالث). وأعتقد أن هذه شهادة للإسلام، لأن مبادئه، تقف مع المجتمعات المسحوقة والمنهوبة والمستغلة، وتضر بمصالح المستعمرين والمستغلين والناهبين لثروات العالم، ثم يرى أن الأمة الإسلامية نائمة ويقول: يجب أن نضع في حسابنا أن النائم قد يستيقظ، وهذا ما يخشاه وهذا ما لا يتمنى حدوثه. كيف يتفق كلامه هذا وهويرى في نفس الكتاب أن في الإسلام قوة تساعد على تحقيق التسامح والاستقرار في العالم. كما أنه القوة الداعية لتحقيق التسامح والسلام العالميين؟

كما أن توينبي لا يقدم لنا تعليلاً يفسر لنا من خلاله لماذا يفترض ((بالمتحمس الإسلامي))، حسب تعبيره، القصور الدائم عن إتقان المهارات التقنية الحديثة؟ ويقدم لنا توينبي نموذجين من المتحمسين الإسلاميين هما الوهابية[1] والسنوسية[2]، فأما الوهابية فهي دعوة قامت على جملة من المبادئ أهمها: «العودة بالإسلام إلى صفائه واعتماد القرآن والسنة النبوية كأساس لذلك، معتبرة أن العقيدة الإسلامية في عهد الرسول والخلفاء الراشدين كانت نقية و كانت مصدراً لعظمتهم، ومبعثاً لانتصاراتهم وفتوحاتهم الواسعة فلما تدنت هذه العقيدة إلى مستوى الشرك، أصابهم الذل والهوان، ونهشهم الانحلال والفساد.»[3]، كما أنهم أسهموا في تأسيس المملكة العربية السعودية الحديثة بالتعاون مع آل سعود، حيث اتفق

---

(١) تنسب إلى محمد بن عبد الوهاب المولود في قرية العينية في نجد عام ١٧٠٣م وهو متأثر بابن تيمية وبالإمام أحمد بن حنبل في معظم كتبه وفتاويه.

(٢) مؤسس هذه الحركة محمد بن علي السنوسي المولود في الجزائر عام ١٧٨٧م. وهو مؤسس (الزاوية البيضاء) في الجبل الأخضر في ليبيا.

(٣) بركات، سليم، دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، الجزء الأول، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ١٩٩٤م، ص ٩٧.

محمد بن عبد الوهاب مع أمير الدرعية في نجد محمد بن سعود سنة ١٧٤٥ م على العمل في سبيل الدعوة الإصلاحية داخل الدولة السعودية. أما السنوسية، فهي حركة إصلاحية جمعت بين السلفية والصوفية، وقد ناضل أتباعها في سبيل تحرير ليبيا من الاستعمار الإيطالي، ويكفي أن نذكر منهم المجاهد «عمر المختار» حتى ترتسم أمامنا صورة المجاهد الحر الذي أصبح منارة يقتدي بها المناضلون في العالم، فقدم لنا مثلاً في التضحية والشجاعة والأخلاق النبيلة، مما جعله ينال احترام وتقدير أعدائه قبل أصدقائه.

ويقدم لنا توينبي أيضاً نموذجين عن (المقلدين الإسلاميين)، حسب تعبيره، وهما «محمد علي باشا» في مصر و«كمال أتاتورك» في تركيا، ويرى . أن المقلدين الإسلاميين على الرغم من امتلاكهم وسائل التقنية، إلا أنهم لا يرغبون في استعمالها ((بالجهاد المقدس)) ضد الغرب، بل يستخدمونها لتنظيم حياتهم على الطراز الأوربي. والواقع أن «محمد علي باشا قد سعى إلى تحقيق مشروع سياسي كبير وكانت طموحاته واسعة. وقد استطاع أن يرتقي بمصر عسكرياً واقتصادياً وثقافياً ومع ماله من أطماع توسعية، وعلى الرغم من اصطدامه بالوهابيين في الجزيرة العربية، إلا أنه لم يكن ساذجاً، لا هم له إلا تقليد الغربيين فقط، ولو كان كذلك، لما سعت الدول الأوربية إلى تحجيم مشروعه السياسي، وجعله محصوراً في مصر والسودان. وبالمقابل، نرى توينبي يعلي من شأن المقلدين الكماليين (أتباع كمال أتاتورك) ويقدمهم لنا على أنهم النموذج الأفضل للمسلمين، وأنهم المثل الأعلى الذي يطمح المسلمون إلى اقتفاء أثرهم، وبلوغ ما وصلوا إليه. لقد كتب توينبي بحثه هذا عام ١٩٤٨ م وأعتقد أنه كان يجب أن يراجع نفسه فيما كتبه حول هذه المسألة. فالكماليون لم يكونوا يتمتعون بسمعة حسنة في العالم الإسلامي، وهم لم يستطيعوا أن يخرجوا أنفسهم من أزماتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية، حتى هذا اليوم. فكيف يمكن للمسلمين أن يعتبروهم المثل الأعلى حسب زعم توينبي؟

ولم تكن التجربة الكمالية، تلك التجربة الفذة التي يمكن أن يحتذى بها، بل على العكس، لقد جرّت هذه التجربة للأتراك حالة من التشتت بين الإسلام والتغريب، فلا هم حافظوا على هويتهم، ولا هم استطاعوا أن يغربوا على الطريقة الأوربية، وحتى الآن لم يستطيعوا الدخول في الاتحاد الأوربي، وربما أن هذه التجربة التغريبية ستوصلهم إلى أن يغربوا خارج السربين الإسلامي والأوربي. وذلك لأن الحركة الكمالية «.. تقوم على الاعتقاد بأن التحديث أمر مرغوب وضروري، وأن الثقافة المحلية تتعارض مع التحديث وغير قابلة للامتزاج به ولذلك يجب تجنبه أوإلغاؤها، ولابد أن يتغرب المجتمع كله لكي ينجح تحديثه، فالتحديث والتغريب يقوي أحدهما الآخر ويمضيان معاً. وقد ظهر هذا الموقف لدى بعض اليابانيين، والمسلمين وغيرهم، ومن أبرز الذين اتبعوه ((مصطفى كمال أتاتورك)) الذي حاول خلق تركيا جديدة من بين أطلال الإمبراطورية العثمانية، وبذل جهوداً حثيثة لتغريبها وتحديثها في الوقت نفسه.»[1]

إذاً لقد حاول أتاتورك الجمع بين أمرين متناقضين، هما التغريب والتحديث، فالتغريب هوالسير نحواستلاب الهوية الحضارية وإحداث قطيعة مع الماضي، أما التحديث، فهوصيرورة التطور والتقدم وتحقيق المواكبة والمعاصرة دون أن يحدث قطيعة مع الماضي، بل يستند إلى ما فيه من جوانب مشرقة وينطلق منها، فالتغريب سلب الهوية، أما التحديث فهوتطوير للهوية، والفرق بينهما شاسع. فكيف يمكن لهذه التجربة أن يكتب لها النجاح كما اعتقد توينبي وهي تجمع بين أمرين متناقضين؟ حتى أن هنتنجتون يقول عن الحركة الكمالية: «.. إن أتاتورك باختياره هذا الاتجاه ورفضه للماضي الإسلامي، جعل من تركيا ((دولة ممزقة)). فهي أضحت مجتمعاً إسلامياً، ديناً وتراثاً وعادات ومؤسسات، لكن بنخبة حاكمة كلها إصرار على جعل هذا المجتمع حديثاً غربياً منسجماً مع الغرب.»[2]

---

(١) شرف، محمد ياسر، إعادة تنظيم العالم، منشورات وزارة الثقافة، دمق، ٢٠٠٤م، ص٩٠.

(٢) المرجع ذاته، ص ٩٠.

ثم إن توينبي يقدم لنا فقط نموذجين أساسيين للمسلمين؛ هما المتحمسون والمقلدون، وهذا، فيما أعتقد، تبسيط مسرف في تقسيم أبناء الأمة الإسلامية؛ وأعتقد أنه غالى كثيراً في تأطير المسلمين بهذين النموذجين فقط، وكأنهما النموذجان الوحيدان اللذان وجدا على الساحة العربية والإسلامية.

ثانياً: الوحدة العربية

لقد تنبأ توينبي بحتمية قيام الوحدة العربية، واعتبره أمراً واقعاً لا محالة، حتى أنه حدد الزمن الذي سيحقق به العرب وحدتهم. ويقول في ذلك: «.. على هذا الأساس يكون للعرب من الوقت حتى سنة ١٩٧٤ م كيما ينجزوا وحدتهم بنفس سرعة الألمان والإيطاليين. ولا يمكن حتى لألد أعداء العرب أن يضمن أن وحدتهم لن تكون قد أنجزت في ذلك التاريخ.»[١]

لقد رأى توينبي أن الحد الأقصى لتحقيق الوحدة العربية هوعام ١٩٧٤ م واعتبر أن العقبة الوحيدة في طريق الوحدة العربية تتمثل في مصالح بعض الأفراد والأسر العربية المستفيدة من واقع التجزئة، وهذه العقبة برأيه، لم تشكل سابقاً وأعجز من أن تشكل الآن عائقاً منيعاً يتعذر تحطيمه. «ويمتلك العالم العربي الحاضر حافزاً خاصاً يدفعه إلى الاتحاد. إنه يعاني من الضغط الأجنبي، ومع أن الضغط الفرنسي والإنكليزي آخذان في التراخي، فإن الضغط الإسرائيلي ليس كذلك»[٢]

أجل نحن نوافق توينبي في أن وجود الكيان الصهيوني في قلب العالم العربي يعتبر من أهم التحديات التي تواجه الأمة العربية في تاريخها المعاصر، وأن وجود هذا الكيان الغريب المستعمر لأجزاء من العالم العربي، يمكن أن يلعب دوراً هاماً في تحقيق نوع من الوحدة العربية، أوعلى الأقل، نوع من التضامن العربي إزاء

(١) توينبي، أرنولد، الوحدة العربية آتية من النيل إلى النيجر، ترجمة: عمر الديراوي، دار الآداب، بيروت، ط٢، ١٩٧٩م، ص١٧٥.

(٢) المصدر ذاته، ص١٧٧.

هذا الكيان الاستعماري العنصري التوسعي الطامع إلى ابتلاع المنطقة، والهيمنة عليها، وعلى كل مقدراتها وثرواتها وإمكانياتها. بالإضافة إلى أن الأقطار العربية المجزأة تعمل وهي مغلولة اليد في كافة مناحي الحياة في ضوء واقع التجزئة الذي تعيشه، في حين أنها لوحققت وحدتها مع ما تمتلكه من إمكانيات اقتصادية هائلة، بالإضافة لامتلاكها كل مقومات الوحدة، فإن ذلك من شأنه أن يسرع في تقدم العالم العربي خطوات واسعة نحوالرقي والتطور الحضاري.

ويرى توينبي أيضا أن ((القومية)) وليست ((الإسلامية)) هي الشكل المحتوم الذي وقعت فيه الشعوب المسلمة وهوبرأيه أمر ملزم وحتمي لغالبية المسلمين ويقول في ذلك: «والحقيقة هي أن ((القومية)) وليست ((الإسلامية)) هي الشكل الذي وقعت فيه الشعوب المسلمة، والأمر المحتوم بالنسبة لغالبية المسلمين رغماً عن أنه غير مرغوب هوأن القومية ستنتهي بالمسلمين إلى الغرق في البروليتاريا العالمية للمعسكر الغربي. وهذه النظرة في التنبوءات الحاضرة لمستقبل ((الوحدة الإسلامية)) Pan Islamism أي ((الحركة الإسلامية الشاملة))، جاءت نتيجة للفشل في محاولة إحياء الخلافة الإسلامية. ففي الربع الأخير من القرن التاسع عشر، اكتشف السلطان العثماني عبد الحميد لقب، ((الخليفة)) في مستودع ((المهملات)) في قصر ((سيراغليو)) وبدأ يلعب به كوسيلة لتجميع القائلين بالوحدة الإسلامية، حول حكمه. ولكن بعد عام ١٩٢٢ م عندما وجد مصطفى كمال أتاتورك وصحبه، أن إحياء الخلافة لا يتناسب مع آرائهم السياسية ((الراديكالية))، وهم ((المقلدون)) اقترفوا أول ((هراء)) بإعلانهم أن الخلافة سلطة روحية، وليست سلطة زمنية. . . . . ثم ألغوا ((الخلافة)) نهائياً.»[١]

من الواضح أن توينبي قد اعتبر الوحدة الإسلامية هي نوع من الفشل في محاولة إحياء الخلافة العباسية التي انتهت بسقوط بغداد، ومن ثم أصبحت هذه الوحدة برأيه وسيلة يستخدمها السلاطين العثمانيون لجمع الناس من حولهم

(١) توينبي، أرنولد، الإسلام والغرب والمستقبل، مصدر سابق، ص ٧١+٧٢.

وتوطيد أركان حكمهم وليست غاية في حد ذاتها وأن الحركة الكمالية قد قضت حتى على مجرد الحلم بها. فهل وافق كل المسلمين الأخرين على ذلك؟ وما هوموقفهم من الكماليين؟ «لقد أثار عمل الكماليين الأتراك هذا مسلمين آخرين، حزنوا لهذا الأسلوب في معاملة هذه المؤسسة الإسلامية التاريخية الخلافة فعقدوا مؤتمر الخلافة عام ١٩٢٦ في القاهرة لبحث ما إذا كان بالإمكان القيام بعمل ما، بحيث تبقى هذه المؤسسة الإسلامية التاريخية في شكل يواكب حاجات العصر، وكل من يدرس وقائع ذلك المؤتمر، يقتنع تماماً أن الخلافة . . . . قد ماتت، لأن الوحدة الإسلامية . . . . في سبات عميق صحيح أن الوحدة الإسلامية نائمة . . . . . . ولكن يجب أن نضع في حسابنا أن النائم . . . قد يستيقظ إذا ثارت البروليتارية العالمية للعالم المتغرب ضد السيطرة الغربية ونادت بزعامة معادية للغرب، فقد يكون لهذا النداء نتائج نفسانية . . . . لا حصر لها في إيقاظ الروح النضالية للإسلام . . . حتى ولوأنها نامت نومة أهل الكهف، إذ يمكن لهذا النداء أن يوقظ أصداء التاريخ البطولي للإسلام. وهناك مناسبتان تاريخيتان . . كان للإسلام فيهما رمز سموالمجتمع الشرقي في انتصاره على الدخيل الغربي. ففي عهد الخلفاء الراشدين بعد الرسول، حرر الإسلام سورية ومصر من السيطرة اليونانية[1] التي أثقلت كاهلهما مدة ألف عام تقريباً. وفي عهد ((نور الدين))، ((صلاح الدين))، ((المماليك)) احتفظ الإسلام بقلعته أمام هجمات الصليبيين والمغول. فإذا سبب الوضع الحالي الآن حرباً عنصرية . . . . . . يمكن للإسلام أن يتحرك ليلعب دوره التاريخي مرة أخرى . . . . وأرجوأن لا يتحقق ذلك»[2]

من الواضح أن توينبي لا يتمنى أن يتحرك المسلمون ليأخذوا مكانهم الريادي في قيادة التاريخ، وهي نزعة عنصرية لم نلمحها في أغلب كتاباته

(١) الرومانية بدلاً من اليونانية يبدو أن الكلمة سقطت سهواً من المؤلف أو المترجم.
(٢) المصدر ذاته، ص ١٧٩.

ونتائجه!! إلا في كتابه (الإسلام والغرب والمستقبل) مع أنه في كتبه الأخرى يؤكد على ما يمتلكه الإسلام من قوة كامنة لا تحتاج إلا لمن ينقلها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وهذا ما لا يتمتناه توينبي، ولذلك نجده يطرح فكرة الوحدة العربية كبديل عن الوحدة الإسلامية. وحتى الوحدة العربية تقلقه أيضاً فيحاول أن يشتتها من خلال طرحه لفكرة الوحدة العربية الأفريقية.

ثالثاً: الوحدة العربية الأفريقية

انطلاقاً من أن طموح الشعوب العربية نحوتحقيق الوحدة العربية كما بشر به توينبي أمر واقع لا محالة، فإن الأمر نفسه، برأيه، ينطبق على الشعوب الأفريقية الساعية إلى التكافل الأفريقي والتضامن والتكامل ما بين دولها المجزأة، ثم يربط توينبي بين العالم الأفريقي والعالم العربي، ويتساءل عن الأثر الذي يتضمنه تحقيق الوحدة العربية على مستقبل مطامح الشعوب الأفريقية إلى التكافل الأفريقي، ثم يعقد المقارنة بين العالمين العربي والأفريقي ويخلص إلى النتيجة التالية: «إن أفريقيا والعالم العربي متداخلان ومترابطان. فأكثرية الناطقين بالعربية موجودة في أفريقيا الآن. إذن فإن هذين المطمحين المتعاصرين يظهران وكأنه مقدر لهما أن يكونا ذوي آثار متبادلة مهمة الواحد منهما متوقفة على الآخر.»[1] ثم يتحدث توينبي عن مستقبل العلاقة العربية الإفريقية متسائلاً: أمن المحتمل أن يعملا معاً نحوهدف أفروعربي مشترك؟ أوأنه من المحتمل أن يتصادما ويتنافرا؟ ويجيب عن هذا التساؤل بقوله: «إن مصلحة الجنس البشري العامة راغبة بوضوح في أن تتقدم هاتان الحركتان العظيمتان صوب ترابط أوثق على نطاق إقليمي، وأن تتقدما معاً في توافق وانسجام. إذ أمكن إحراز ذلك، فسيكون خطوة مهمة نحوالوصول إلى وحدة عالمية النطاق فيما بعد.»[2] ومن الواضح أن توينبي لم يجزم بضرورة تحقيق الوحدة الأفريقية العربية كما جزم بتحقق الوحدة العربية

(١) توينبي، أرنولد، **الوحدة العربية آتية من النيل إلى النيجر**، صدر سابق، ص ١٧٩.
(٢) المصدر ذاته، ص ١٧٩.

وإنما كان يأمل بأن تتحقق وحدة أفروعربية على المستوى الإقليمي كخطوة تمهيدية لتحقيق وحدة عالمية، تضم العالم بأسره تحت لواء الحضارة الغربية وهذه هي الفكرة التي نادى بها توينبي، وهي فكرة الدولة العالمية التي اقتبسها من القديس أوغسطين والتي رغب كلاهما في أن يحكمها رجال الدين المسيحي العالمي، ويرأسها البابا راعي الكنيسة. وقد تحدثنا عن هذه الفكرة بالتفصيل في الباب الأول من هذا البحث.

وإذا أردنا أن نحلل آراء توينبي حول الوحدات الثلاث التي تنبأ بها أي (الوحدة الإسلامية والوحدة العربية والوحدة العربية الافريقية) فإننا سوف نرى التالي:

لقد تردد توينبي بين الأنواع الثلاثة السابقة للوحدة، فهو يرى تارة أن الوحدة الإسلامية، قد أصبحت شبه مستحيلة الحدوث بسبب مجموعة من العوائق الذاتية والموضوعية، والتي يصعب على المسلمين تخطيها حسب اعتقاده، ثم يعود تارة أخرى ليقول: إنه يمكن للإسلام أن يتحرك ليقوم بدوره التاريخي مرة أخرى.

أجل هناك عوائق ذاتية، وأخرى موضوعية تحول دون قيام الوحدة الإسلامية الشاملة، كما يقول توينبي، ولكن بالمقابل هناك عوامل ذاتية (كتوق المسلمين إلى تحقيق الوحدة الإسلامية الشاملة والتي من شأن قيامها أن يرفع الهوان والضعف عن العالم الإسلامي كما أنها تذكرهم بماضيهم العريق)، وعوامل موضوعية (كالهجمات الشرسة على المسلمين وعلى دينهم ونبيهم بالإضافة إلى مهاجمتهم من قبل الحضارة الغربية بكل وسائل العدوان عسكرياً واقتصادياً وثقافياً. . . الخ). ولعل مجموع العوامل الذاتية والموضوعية واللتان تشكلان بمجموعهما تحدياً للعالم الإسلامي، ربما قد يدفع أبناء الحضارة الإسلامية إلى تحقيق استجابة ناجحة نحو تحقيق الوحدة الإسلامية الشاملة يوماً وإن لم تكن متحققه هذه الوحدة اليوم، فهذا لا يعنى البتة بأنها مستحيلة الحدوث، كما أننا لا نستطيع التأكيد على حتمية حدوثها أو زمن حدوثها بالتحديد.

أما بالنسبة للوحدة العربية فإن توينبي على الرغم من اعتقاده بحتمية حدوثها، وتنبؤه بزمن قيامها (عام ١٩٧٤م) إلا أن له رأياً بفكرة الدولة القومية بشكل عام، لا يدعوإلى التفاؤل إذ يقول: «يمكن القول إن أي عنصر حضاري منعزل منفصل يمكنه، كالأمراض السارية، أو ككهرب منفصل عن الذرة، أن يصبح فتاكاً عندما يكون منفصلاً في وسط جديد. أما في إطاره الأصلي فإن هذا العنصر الحضاري أوتلك الجرثومة أوذاك الكهرب، لا يستطيع أن يحدث أضراراً لأنه يكون جزءاً من كل، ولكل منها مكانه المحدد، وهي متوازية فيما بينها. وإذا انفصل عن إطاره الأصلي العنصر الحضاري أوالجرثومة أوالكهرب بقيت طبيعته على ذاتها. ولكن هذه الطبيعة نفسها سيكون لها الآن أثر فتاك عوضاً عن الأثر السلبي غير المؤذي. وما يشفي هذا قد يقتل ذاك»[1]

وحديث توينبي هنا عن أي ظاهرة مستوردة من حضارة أخرى، ويقدم مثالاً على ذلك فكرة الدولة القومية، إذ أنه يرى أنها فكرة أنتجتها الحضارة الغربية وتم استيرادها من قبل بلدان العالم الأخرى نتيجة لاحتكاكها مع دول أوربا الغربية. «.. نجد مثلاً نموذجياً للأذى الذي قد تسببه عناصر مفصولة عن إطارها الأصلي. مدفوعة وحدها لاجتياح العالم، وهي فكرة الدولة القومية. منذ قرن ونصف، رأينا هذه الفكرة السياسية الحديثة في الغرب، تجتاز حدود أوربا الغربية لتنتشر في أوربا الشرقية وجنوبي غرب أسيا والهند، حاملة معها مجموعة كاملة من أساليب التذليل والنفي والمذابح»[2]

إذاً لقد رأى توينبي أن فكرة الدولة القومية، لم تكن جزءاً من النظام السياسي والاجتماعي في العالم، ماعدا أوربا الغربية في العصور الحديثة، بل إنها كانت فكرة مستوردة وهي أيضاً لم تستورد اختيارياً، لأنها توافق الظروف

---

(١) توينبي، أرنولد، العالم والغرب، تعريب: نجدة هاجر وسعيد الغز، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت، ط١، ١٩٦٠، ص ٧٤+٧٥.

(٢) المصدر ذاته، ص ٧٥.

المحلية للعالم غير الغربي، بل استوردت بسبب أن القوة السياسية للغرب، كانت قد أسبغت على مؤسساته هالة باهرة وجاذبية، لا تقاوم في نظر الكثير من الشعوب، الأمر الذي دفعهم إلى استيرادها وتطبيقها في بلدانهم والأدهى من ذلك قوله: «وهذا المبدأ، مبدأ الدولة القومية كان له نتائج وخيمة حتى في انجلترة وفرنسة وسائر بلدان أوربا الغربية، مع أنه لم يكن بضاعة مستوردة من الخارج، وأدخلت إلى البلاد بصورة اصطناعية، بل نبع تلقائياً من أراضيها. ولكن هذه النتائج الوخيمة لا تعتبر شيئاً إزاء الضرر الذي أحدثه المبدأ نفسه عندما صدر إلى بلدان أخرى.»[1]

والسؤال هوهل ينطبق كلام توينبي هذا على فكرة القومية العربية بحسب نظريته؟ والجواب لا ينطبق على فكرة القومية العربية، لأن توينبي قد بين السبب في نشوء فكرة الدولة القومية كما أنه بين سبب الخطأ في تطبيقها لدى بعض الدول، حيث يقول في ذلك: «. . والسبب الذي يفسر لماذا لم يحدث مبدأ القومية إتلافاً في أوربا الغربية، يفسر لماذا ولد هذا المبدأ هنا. والسبب هوأن هذا المبدأ في أوربا الغربية، يتجاوب مع العلاقات المحلية الناجمة عن تقسيم اللغات وخطوط الحدود السياسية. ففي أوربا الغربية تتجمع الشعوب التي تتكلم اللغات نفسها على العموم في بلد واحد وتشكل كتلة متراصة متجانسة مفصولة عن باقي الدوائر اللغوية المجاورة بحدود لغوية واضحة تماماً. وعندما يكون الأمر كذلك، ويرسم توزيع اللغات نوعاً من الفسيفساء على الخريطة، تكون الحدود اللغوية قاعدة صالحة لوضع الحدود السياسية»[2] وعامل اللغة الواحدة، هومن أهم عوامل الوحدة العربية، وبالتالي فإن ما ينطبق على الدول الأوربية الغربية (من نجاح فكرة الدولة القومية)، ينطبق على البلاد العربية من إمكانية تطبيق فكرة الدولة القومية بنجاح دون أن يكون هناك أي خطر من تطبيقها.

---

(١) المصدر ذاته، ص ٧٥.

(٢) المصدر ذاته، ص ٧٦.

أما بالنسبة للوحدة الأفروعربية فإن توينبي لم يبين الأسباب التي يمكن أن تؤدي إلى مثل هذه الوحدة، وعلى الرغم من وجود علاقات تاريخية بين الدول العربية والإسلامية مع الدول الأفريقية، وعلى الرغم من دخول الإسلام إلى الكثير من الشعوب الأفريقية، وكذلك إتقان بعض القبائل الأفريقية المسلمة للغة العربية لأنها لغة القرآن الكريم، فإننا مع ذلك لا نرى أن نفس عوامل الوحدة الإسلامية أوالوحدة العربية متوفرة بنفس الأهمية والحضور بالنسبة لوحدة عربية أفريقية. ولعل من أهم القواسم المشتركة التي تجمع بين العالمين العربي والأفريقي بأن كليهما قد اكتوى بنار الاحتلال من قبل دول أوربا الغربية، كما أن كليهما عانى من الإفقار والتجهيل والتهميش، وربما كان لذلك دور هام في توحيد المواقف بين الدول العربية والدول الإفريقية وتحقيق نوع من التضامن في المواقف السياسية في المحافل الدولية، نظراً للتشابه بينهما في الظروف الموضوعية المفروضة عليهم من الدول الغربية والظروف الذاتية المتمثلة في رغبة شعوب هذه البلاد في تحقيق المواكبة مع بقية شعوب العالم المتقدم. أما قيام وحدة عربية إفريقية بالمعنى الاندماجي، كما تنبأ بها توينبي، فهوأمر بعيد جداً، وربما كان من الصعوبة بمكان تحقيقه حتى في المستقبل البعيد. وذلك لأن عوامل الوحدة الحقيقية (كوحدة اللغة والمصير المشترك والإرث الحضاري والمواقف اتجاه القضايا الاجتماعية . . . الخ) تكاد تكون شبه معدومة.

الباب الرابع

توينبي في ميزان النقد

الفصل الأول

نقد نظرية "التحدي والاستجابة"

أولاً: التمذهب الديني

ثانياً: التعميم

ثالثاً: المقارنة اللاموضوعية

رابعاً: ترجيح مذهبه على سياق نظريته... والكيل بمكيالين

خامساً: قياس الواقع على مقياس نظريته

سادساً: الحضارة الغربية بين التفاؤل والتشاؤم

سابعاً: تأليه المبدعين

ثامناً: التحيز للحضارة الغربية

تاسعاً: النزعة اللاتجريبية في دراسته للتاريخ

عاشراً: مثالية توينبي

كثيرٌ هم المفكرون والمؤرخون الذين تناولوا موضوع الحضارة بالدراسة والبحث، نظراً لأهمية وحيوية هذا الموضوع الكبير، فقدم الفلاسفة والمؤرخون نظريات ودراسات متنوعة وتفسيرات وتعليلات مختلفة حول نشأة الحضارات ونموها واندثارها، وأسباب النشوء وأسباب الانهيار ومسارات التاريخ . . . . . الخ، فتمخضت عن هذه الدراسات والنظريات رؤى مختلفة شكلت بمجموعها خلاصة التجربة الإنسانية التي تشكلت عبر صيرورة الإنسان التاريخية. وتوينبي هوأحد هؤلاء المفكرين الذين سبروا أغوار التاريخ، وتابعوا تشكل كياناته واستقراء جزئياته، ولكنه تميز عن غيره بانفراده بأدوات معرفية لم يسبقه إليها غيره. فلقد استخدم في تفسير التاريخ ونشوء الحضارات «كمادة خام جميع ما يتوفر من دراسات أنثروبولوجية، ودراسات مقارنة للمجتمعات البدائية، بما في ذلك عقائد دورات الخصب الزراعي والطوطمية[1] والطابو[2] وطقوس الزواج والمحضورات التقليدية، بالإضافة إلى استخدام كل ما توصل إليه علماء التاريخ والحفائر والجغرافيا، والجغرافيا البشرية، ومحاولات جميع المفكرين والفلاسفة لاستخلاص عوامل حركة التاريخ والكشف عن قوانينه»[3]

لقد قدم توينبي من خلال نظريته «التحدي والاستجابة» نظرية تعتبر في نظر الكثير من الباحثين من أهم النظريات في فلسفة التاريخ، وقد درس في ضوئها الحضارات قديمها وحديثها. ولعله من المناسب أن نقدم تعريفاً موجزاً لفلسفة التاريخ، وأهم الفلاسفة الذين اسهموا في إرساء قواعدها، علّه يتبين لنا موقع توينبي وأهميته في هذا الصنف من حقول المعرفة الإنسانية.

---

(١) الطوطمية: طوطم: هو حيوان، أو نبات، أو أي شيء آخر مقدس لدى جماعة أو قبيلة أو جنس من الشعوب البدائية، وهو يرمز للجماعة ويحميها.

(٢) تابو: هو المحرم، وتابو كلمة بولينيزية، واستخدامها أصلاً في التحريم البدائي في الديانات الوثنية والطوطمية القديمة.

(٣) اسماعيل، محي الدين، توينبي (منهج التاريخ وفلسفة التاريخ)، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٦م، ص ٥١.

إن فلسفة التاريخ، هي ضرب من ضروب المعرفة، تبحث في العوامل الأساسية المؤثرة والفاعلة في سير الحوادث التاريخية، كما أنها تبحث في القوانين العامة المسيطرة على نموالمجتمعات الإنسانية وتطورها، وما يحدث لها، وما يطرأ عليها من تغيرات وتقلبات عبر الزمن. وقد لخص بعض الباحثين موضوع فلسفة التاريخ في الأسئلة المحورية التالية:

١- ما معنى التاريخ؟

٢- هل لأحداث التاريخ علة؟ وهل تحكمها قوانين؟

٣- هل للتاريخ اتجاه؟ وما هوهذا الاتجاه؟

«باختصار تريد فلسفة التاريخ الوصول إلى معرفة ما إذا كان هناك قوانين تحكم حركة المجتمعات وما هوالعامل المحرك للمجتمعات؟ وهل ثمة غاية للتاريخ؟ وما هي؟ وما هودور الإنسان؟ هل يصنع التاريخ أم يتكبده؟»[1]

وحول هذه الأسئلة المفصلية، كان مدار بحث الفلاسفة الذين قدموا نظريات في فلسفة التاريخ، ومع أن مصطلح فلسفة التاريخ مصطلح حديث، حيث يرجع أول استعمال للفظ فلسفة التاريخ إلى فولتير(١٦٩٤-١٧٧٨م)، إلا أن حداثة المصطلح، لا تلغي قدم الاشتغال بموضوعه، حيث قدم مفكرون كثر نظريات في فلسفة التاريخ، تعود إلى قبل ظهور هذا المصطلح بزمن بعيد، تبدأ مع كتاب ((مدينة الله)) للقديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م) ومروراً بمقدمة العلامة ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦م)، والذي رأى فيه البعض المؤسس الحقيقي لفلسفة التاريخ، وكذلك نذكر الفيلسوف الإيطالي باتيستا فيكو (١٦٦٨-١٧٤٤م) الذي يعتبر في نظر بعض الباحثين أول من أرسى قواعد فلسفة التاريخ من خلال كتابه ((أسس العلوم الحديثة حول طبيعة الأمم))، ثم توالت النظريات

---

(١) بود بوس، رجب، تبسيط الفلسفة، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته، ط١، ١٩٩٥م، ص١٢٣.

والدراسات حول موضوع فلسفة التاريخ . نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر كتاب ((الأمير)) لميكافيلي عام ١٥٣٢م وكتاب ((الجمهورية)) لجان بودان (١٥٧٧م) وكتاب ((الحكومة المدنية)) لجون لوك عام ١٦٩٠م وكذلك ((روح القوانين)) لمونتسيكوأحد أعلام عصر التنوير[1]، ورائد فلسفة الحضارة في العصر الحديث، وكذلك الفلاسفة الألمان هيجل وماركس، وشبنغلر صاحب الكتاب الشهير((تدهور الغرب)) الخ . وكان القاسم المشترك بين كل أولئك الفلاسفة هوالبحث عن القوانين التي تحكم حركة التاريخ، فمنهم من يرجع التطور التاريخي إلى تأثير الدين، ومنهم من يرجعه إلى تأثير الشخصيات المبدعة، ومنهم من يرجعه إلى تأثير العوامل الاقتصادية، وقد تعددت النظريات والأسباب والموضوع واحد. وخلاصة القول: «إن فلسفة التاريخ في أبسط تعريف لها، عبارة عن النظر إلى الوقائع التاريخية، بنظرة فلسفية ومحاولة معرفة العوامل الأساسية التي تتحكم في سير الوقائع التاريخية، والعمل على استنباط القوانين العامة الثابتة التي تتطور بموجبها الأمم والدول على مر القرون والأجيال. وهناك من يقول: إن التاريـــخ يسير وفق مخطط معين، وليس بطريقة عشوائية، وإن فلسفة التاريخ هي محاولة معرفة هذا المخطط الذي يتبعه التاريخ في مساره، أوالاتجاه الذي يتجه إليه، أوالغاية التي عليه في النهاية تحقيقها، وفي هذه الحالة تكون فلسفة التاريخ، هي رؤية المفكر للتاريخ أوحكمه عليه»

بعد هذا الاستعراض الموجز لأهم النظريات في فلسفة التاريخ، نتساءل أين تكمن أهمية نظرية توينبي بين هذه النظريات الهامة التي سبقته؟

إن توينبي مؤرخ وفيلسوف عايش مشكلاتنا المعاصرة الأمر الذي يجعل من آرائه بالنسبة لنا أكثر حيوية وأهمية من آراء فلاسفة ومؤرخين آخرين، عاشوا في أزمنة سابقة. وقد كتب « رونالد مبيرج» في كتاب له بعنوان ((أرنولد توينبي مؤرخ لعصر متأزم)) ما يلي: «. . . توينبي سيذكره الناس على الدوام لأنه

(١) يشمل عصر التنوير القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين.

مؤرخ عظيم لعصر حروب القرن العشرين، وسيمثل بذلك عصرنا للأجيال القادمة. فانشغاله بتدهور الحضارات، وتمكنه من جمع هذا الكم الهائل من المعلومات عن جميع الحضارات يجعل منه شخصية من شخصيات هذا القرن، ومن ثم فقد أصبح مركزاً للنقاش»[1]

وإذا تساءلنا عن علاقة الحضارة بالتاريخ فإننا نستطيع أن نجيب على الشكل التالي:

الحضارة بمعناها الإنساني العام، هي ثمرة كل ما أنتجه الإنسان من أمور ثقافية ومادية، من خلال جهوده المبذولة في سبيل تحسين وتطوير حياته ومعاشه، ويشكل التقدم محور كل حضارة، ومدار حركتها نحوالأمام سواء في مجال معين، أم في المجالات كافة. وهذا المفهوم للحضارة مرتبط أشد الارتباط بالتاريخ، لأن التاريخ هوالزمن، والثمرات الحضارية مادية كانت أم معنوية تحتاج إلى زمن كي تنضج، إذاً التاريخ هوالوعاء الذي تنضج فيه ثمرات الحضارة، وهذا يعني أنها جزء من التاريخ، أونتاج فرعي عنه، وما ذلك إلا لأن ثمار الحضارة لا تظهر إلا بإضافة الزمن إلى الجهد الإنساني.

ويعتبر موضوع الحضارة، من أهم المواضيع المطروحة على الساحة الفكرية اليوم، حتى إنه لا تكاد توجد حالياً مساءلة إلا ولها علاقة بطريقة أوبأخرى بالحضارة، كمسألة التقدم العلمي والتطور التقني وثورة المعلومات والاتصالات والتقدم الاجتماعي وقضية حماية البيئة ومسألة الاستنساخ وظاهرة العولمة.........الخ. ولعل من أكثر الإشكاليات المطروحة للبحث والمناقشة في أيامنا هذه، هي العلاقة بين الحضارات: هل هي قائمة على أساس صراع الحضارات أوحوار الحضارات؟ ولعله من المناسب بعد هذا التقديم، وبعد أن عرفنا أهمية نظرية توينبي في فلسفة التاريخ، وبما تميزت به عن غيرها من

(١) جمعة علم الدين، نيفين، فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي، مرجع سابق، ١٩٩١م، ص ١٥.

النظريات، وبعد أن قدمنا تعاريف لمعنى الحضارة وعلاقتها بالتاريخ وتعاريف لفلسفة التاريخ وأهم أعلامها أن نجيب عن الأسئلة الآتية:

- هل نظرية التحدي والاستجابة نظرية موضوعية تماماً وخالية من أي تحيز أو تمذهب؟

- وهل الأفكار التي تستند عليها هذه النظرية صالحة لدراسة كل الحضارات قديمها وحديثها كما زعم توينبي؟

- وهل وفق توينبي في دراسته للحضارة الإسلامية في ضوء نظريته التحدي والاستجابة؟

- وما مدى نجاعة الحلول التي اقترحها توينبي لإنقاذ الحضارات (ومنها الحضارة الإسلامية) من أزماتها؟

- وما مدى دقة تحليله لمستقبل الحضارات عموما والحضارة الإسلامية على وجه الخصوص؟

حول الإجابة عن هذه الأسئلة سيكون مدار بحثنا في الباب الرابع بفصوله الثلاثة.

نقد نظرية التحدي والاستجابة

إن من أخطر العيوب التي تواجه الدارس لموضوع الحضارة، هوأن تقدم له دراسات حول حضارة ما، وهي مفككة وممزقة، لا ينظم بين مكوناتها ناظم، ولا يربط بين أجزائها رابط. لأن ذلك من شأنه أن يفقد الحضارة هويتها الخاصة، وملامحها المتفردة التي تمنحها الخصوصية التي تميزها عن باقي الحضارات، فتتحول بذلك الدراسة للحضارة إلى مجرد أنشطة ثقافية أومعرفية، ولكنها بذلك لن تعكس التصور النهائي لرؤية المنتمين إليها للحياة والعالم والوجود. ولعل من أهم ما يميز الحضارة الغربية اليوم، هوتفوقها علينا في منهج الدراسة الحضارية. وليست دراسة المؤرخ أرنولد توينبي في مؤلفه الشهير ((دراسة للتاريخ))[1] إلا محاولة للتعامل مع الحضارات التي درسها عبر استقرائه للتاريخ البشري، كما لو كانت كل واحدة منها تحمل شخصية متميزة، وملامح متفردة، وخصوصيات تميزها عن سائر الحضارات. وقد تنطوي المحاولة على قدر من التنظير لمجرى التطور الحضاري في التاريخ البشري كله. وهنا تحضرنا آراء الباحث سوركن لنظريات التفسير الحضاري للتاريخ، حيث يرى أنه ليس بالضرورة أن تنفرد حضارة ما بخصائص معينة لا نجدها في الحضارات الأخرى. كما أنه ليس بالضرورة أن تنسحب هذه الخاصة الأساسية على كل المفردات والمكونات في نسيج حضارة ما، فتدمغها بطابعها تماماً، كما يحدث في عالم ((الجينات)) أوالمحمولات الوراثية بين الأجيال.

ورغم ذلك كله، فإن توينبي وغيره من مفسري التاريخ، أومنظريه، قدموا منهجاً شاملاً للتعامل مع الحضارات، فيه الكثير من الميزات التي تجعله أكثر صلاحية لدراسة حضارة ما، عبر رحلة الميلاد والنموالازدهار والانهيار من أي دراسة مفككة مجزأة، تفتقر للربط بين مراحل الحضارة عبر صيرورتها

---

(١) مؤلف توينبي الشهير A Study Of History ترجمة البعض بـ((دراسة في التاريخ)) واعتمدنا في هذا البحث على ترجمة: فؤاد محمد شبل ((دراسة للتاريخ)).

التاريخية. لأن المنهج الشامل والمتكامل في دراسة الحضارات، يتتبع الظاهرة الحضارية عبر مراحلها المختلفة، ويسلط الضوء على كل مرحلة مما يجعله أقرب للحقيقة وأسهل للفهم.

ومهما يكن من أمر؛ فإننا اليوم، ونحن نحاول أن ندرس الحضارة الإسلامية، في أمس الحاجة إلى منهج قريب من هذا المنهج الشامل المتكامل لنتعامل مع الحضارة الإسلامية كما ينبغي، بدءاً من نشأتها ونموها مروراً بأزماتها وكل مراحلها. فإذا تذكرنا أن حضارتنا هذه لم تتشكل من العدم، ولم تلم مكوناتها بطريقة ميكانيكية من هذه الحضارة أوتلك، ولم تكن عالة على غيرها من الحضارات، وإنها إنما نشأت بتأثيرات إسلامية، ووفق شروط ومبادئ صاغها الدين الإسلامي، وتكونت في رحم إسلامي وليس في رحم آخر، وإن بصمات كتاب الله وسنة رسوله، لمن الأمور التي لا يكاد ينكرها باحث جاد. فإذا أدركنا ذلك كله، أدركنا كم تكون جنايتنا كبيرة إذا قدمنا هذه الحضارة بشكل مقطع، وبنوع من فك الارتباط بين أجزائها.

ولكي نقترب أكثر من المنهجية في الطرح، علينا أن نسلط الضوء على الأفكار الرئيسية والمرتكزات الأساسية لنظرية التحدي والاستجابة، لنرى مدى صلاحية هذه النظرية في أن نقرأ الحضارات في ضوئها، وثم معرفة مدى موضوعيتها ونزاهتها بوصفها منهجاً درست حضارات العالم ومنها الحضارة الإسلامية - بناءً على خطواته. ولذلك سأعمد إلى تقسيم الانتقادات حول هذه النظرية إلى مجموعة من الأفكار الرئيسية، ومن ثم معالجة كل واحدة من هذه الأفكار على حدة.

أولاً: التمذهب الديني

إن المتصفح لنظرية توينبي في التاريخ يجد أنها لم تكن خالية من أي تمذهب، بل إن توينبي قد سعى إلى تقديم أفكار روحية استمدها من العقيدة

المسيحية، فكان البعد الديني واضحاً في نظريته «إن المرتكزين اللذين شكلا فيما بعد دعائم فلسفته في التاريخ، هما الكتاب المقدس واللغات»[1] حيث يعتبر توينبي الكتاب المقدس وقداس الكنيسة من أفضل الدروس التي تلقاها في التاريخ كما أن شخصية القديس أوغسطين كانت إحدى أهم الشخصيات التي تأثر بها كثيراً. وهذا ما جعل بعض المفكرين يرون أن توينبي قد وحد بين علم التاريخ وعلم اللاهوت كما فعل من قبله أوغسطين، فقد عمل أوغسطين على إضفاء طابعاً مسيحياً على نظريته في التاريخ، وصلت إلى مرتبة العقيدة لديه. فذهب إلى أن التاريخ يمضي بمشيئة إلهية، وتنظم هذه المشيئة الأحداث التاريخية كلها، والإنسان ما هوإلا عنصر فيها، مهمته إقرار هذه المشيئة.

والواقع أن توينبي يتفق مع القديس أوغسطين في تصور كل منهما للغاية من التاريخ، حيث نجد أن وقائع التاريخ عند كل منهما تخضع للتدبير الإلهي، فالتاريخ لدى القديس أوغسطين بدون التدبير الإلهي، لا معنى له والتاريخ عند توينبي «هوإنجاز للخطة الإلهية، وهوإبداع الله في حركته، من الله منبعه وإلى الله غايته ولذلك فقد نظر توينبي إلى تاريخ المدنيات، لا في حدود مصائرها فقط، ولكن في حدود دورها في الدين»[2]

إذاً لقد وقع توينبي أسيراً للعقيدة المسيحية، فرأى التاريخ من منظور لاهوتي وقرأ الحضارات بناءً على رؤيته هذه، وقاس الحضارات على مقياس الحضارة المسيحية فترتب على نظرته هذه، سلسلة من النتائج جعلته يبتعد أحياناً عن الموضوعية في قراءته التاريخية ومن هذه النتائج اللا موضوعية نذكر التالي:

١- سمى كل حضارة باسم الدين الذي نشأت في إطاره، سواء أعتقد أبناء هذه الحضارة بدينهم وعملوا به، أم لم يعتقدوا به ولم يعملوا بمقتضاه.

---

(١) جمعة علم الدين، نيفين، مرجع سابق، ص ٣٠.
(٢) المرجع ذاته، ص ١٦٣.

٢- قرأ الحضارات، ومنها الحضارة الإسلامية من منظور الدين المسيحي وقاس الأديان، ومنها الدين الإسلامي بمقياس المسيحية.

٣- حصر نشأة الحضارات وارتقاءها في نطاق نشأة الأديان فقط، ولم يعط للظروف الموضوعية للحضارة والعوامل الأخرى التي تساهم في نشوئها وتقدمها أي اهتمام.

٤- قسم الحضارات إلى إحدى وعشرين حضارة ليتلاءم تقسيمه مع نظريته التاريخية.

٥- تردد بين عقيدة الجبر وبين الحرية الإنسانية، ولكنه فتح قناة لفاعلية الإنسان، صنعها على مقياس الحضارة الغربية، ليجعل لها مخرجاً من مصير الفناء المحتوم الذي تنبأ به الكثير من المفكرين الغربيين.

٦- جعل من الصفوة المبدعة، كالقديسين والفلاسفة والقادة الصناع الحقيقيين للتاريخ، وأهمل دور الجماهير العريضة من المجتمع الذين نشأ المبدعون وربوا في أحضانهم وكنفهم.

٧- مال كثيراً إلى حضارته أي الحضارة الغربية وتعصب لدينه وهو الدين المسيحي.

٨- ابتعد عن المنهج التجريبي الذي زعم أنه قرأ التاريخ في ضوئه، لذلك استعان بالعهد القديم والعقائد القديمة والأساطير لتدعيم فلسفته.

٩- اعتبر أن المجال الروحي، هوالمجال الوحيد لتطور الإنسانية مهملاً دور الواقع وظروفه الموضوعية.

وهذه الأفكار التسع، قد انبثقت عن الفكرة الأولى المتمثلة بتمذهب توينبي الديني - والتي عدها بمثابة حجر الأساس في منهجه التاريخي فسبب

انحراف حجر الاساس في منهجه دوراً كبيراً في انحراف بقية الأحجار التي بنى عليها توينبي نظريته.

وسنناقش هذه الأفكار التسع، ونحن ندرك العلاقة القائمة بينها وبين الفكرة الأولى، لأنه ثمة ارتباط وثيق فيما بينهن.

ثانياً: التعميم

يرى توينبي أن السمة الدينية، هي أهم صفة يمكن أن توصف بها الحضارة، ولذلك نجده يسمي كل حضارة باسم الدين الذي نشأت في ظله، أوبالأحرى كانت إحدى ثمراته، وذلك لأن الدين، برأيه، يشكل الاستجابة الناجحة للروح على تحد خارجي، ينتقل بفضلها مجتمع ما من حالة الركود إلى حالة الحركة. والواقع أن الحضارة عادة تسمى باسم أهم مقوم لها، والذي يشكل حجر الأساس الذي تستند إليه، فتنطبع بطابعه، وتتميز به وتسمى باسمه. فإذا كان هذا المقوم الأساسي هوالدين، سميت باسم ذلك الدين، كما هوالحال بالنسبة للحضارة الإسلامية التي سميت باسم الدين الإسلامي، لأنها ثمرة من ثمراته، وهوأهم مقوماتها ولذلك طبعها بطابعه، وصبغها بصبغته، فكان اسمها يعبر عن مضمونه أصدق تعبير. ولكن هل ينطبق هذا على جميع الحضارات؟ بعبارة أخرى، هل الدين هوأهم مقوم لجميع الحضارات التي ظهرت على مسرح التاريخ؟ وهل استمر الدين طوال مدة تاريخ هذه الحضارات منذ نشأتها وحتى انحلالها بوصفه المقوم الرئيسي لوجودها؟

فإن صح أن تسمى الحضارة الأوربية في العصر الوسيط باسم ((الحضارة المسيحية))، فإن ذلك غير جائز بالنسبة للحضارة الأوربية في العصر الحديث، وذلك لأن مسار الحضارة الأوربية منذ عصر النهضة الأوربية، قد اتخذ طابعاً علمانياً، وكانت السمة المميزة لعصر النهضة الأوربية، هوالتمرد على الدين المسيحي الذي اعتبره معظم مفكري النهضة الأوربية، عقبة، من الواجب

التخلص منها، إذا ما أريد لعجلة التقدم والنهوض أن تسير نحوالأمام. ويقدم لنا كرين برينتون في كتابه ((تشكيل العقل الحديث)) صورة حية عن طبيعة الحركة الإنسانية في عصر النهضة فيقول: «ولكن الإنسانيين كانوا متمردين واعين بذلك سواء، كانوا من المهتمين بالبحث العلمي أم بالفلسفة أم بالفن أم بالأدب. وهم محدثون للغاية في إدراكهم بأنهم في ثورة ضد آبائهم رجال العصور الوسطى وربما كان العلماء والفلاسفة، أوالإنسانيون بالمعنى المحدود للكلمة، أكثر وضوحاً في هذا فإن رجالاً من أمثال أرازموس أعربوا بحرية كاملة عن ازدرائهم لرجال اللاهوت، عبيد أرسطوالمتهالكين الذين أفسدوا بجهلهم لغة هوراس وشيشرون الرفيعة، وأفنوا حياتهم في جدال عقيم لمعرفة كم من الملائكة يمكنهم الوقوف معاً فوق سن إبرة.»[1]

فكيف يزعم توينبي بعد ذلك بأن الحضارة الأوربية الحديثة، تنتمي للدين المسيحي؟ وكيف يسمي الحضارة الأوربية الحديثة باسم الحضارة المسيحية الغربية (الكاثوليكية) والتي تشمل أمريكا وأوربا الغربية؟ أليس من الواضح والجلي أن الحضارة الغربية الحديثة لا تكاد تشبه ألبته الحضارة المسيحية في العصر الوسيط؟ لقد ابتعدت الحضارة الغربية الحديثة عن سلفها في العصر الوسيط ابتعاداً واسعاً بعد أن بدلت قيمها الأخلاقية ومنهجها في التفكير ورؤاها المختلفة للكون والطبيعة والإنسان، فقطعت بذلك معظم ما يربطها بالدين المسيحي والعصور الوسطى اللهم إلا بارتباطها ببعض الرموز الدينية، لكونها تمثل مرحلة من مراحل الحضارة الأوربية، وكونهم يشكلون امتداداً لأسلافهم في العصر الوسيط بالمعنى البيولوجي، وليس بالمعنى الحضاري.

والمشكلة أعقد بالنسبة للحضارة المسيحية الشرقية ((الأرثوذكسية)) إذ كيف يمكن لتوينبي أن يعتبر الشيوعية في الاتحاد السوفيتي (السابق) وليدة

---

(١) برينتون، كرين، تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٤م، ص ٣٨.

للحضارة المسيحية الارثوذكسية؟ وكما هومعلوم، فإن الفكر الشيوعي أبعد ما يكون عن التفكير الديني، فكيف أطلق توينبي على الحضارة المسيحية (الأرثوذكسية) والتي تشمل (الاتحاد السوفيتي (السابق) ودول البلقان) على حد وصفه هذا الاسم؟ «اغلب الظن أن توينبي يعتبر الشيوعية في روسيا قشرة رقيقة تخفي الطابع الأصيل لشخصية الحضارة الروسية، وأنه في جوهرها مسيحي أرثوذكسي، فهل يمكن أن يكون الأمر كذلك؟ هل ما بلغه الاتحاد السوفيتي من صدارة لمسرح التاريخ العالمي يعبر تعبيراً أصيلاً عن مقومات شخصية الحضارة الروسية أم أنه غلاف زائف؟»[1] فإن كان الأول، فكيف تكون الشيوعية ثمرة حضارة مسيحية أرثوذكسية وإن كان الثاني فكيف بلغت روسيا ما بلغته بعد ثورتها الشيوعية أن تعبر هذه الحضارة عن خصائص الشخصية الروسية؟

وخلاصة القول: إن توينبي لم يكن دقيقاً في تسميته للحضارة الغربية الحديثة باسم الحضارة المسيحية الغربية، وكذلك الأمر بالنسبة للحضارة المسيحية الشرقية الأرثوذكسية التي أطلقها على (روسيا ودول البلقان)، وهذا يقودنا إلى أن فكرة (الأبوة والبنوة)، وهي إحدى أهم الأفكار التي تستند عليها نظرية التحدي والاستجابة فكرة غير قابلة للتعميم على جميع الحضارات، إذ كيف يمكن أن تكون الحضارة المسيحية الغربية حسب تصور توينبي والتي تشمل (أمريكا وأوربا الغربية)، وكذلك الحضارة المسيحية الشرقية الأرثوذكسية (روسيا ودول البلقان)، تنتسبان بالبنوة للحضارتين اليونانية والرومانية وللمسيحية في العصر الوسيط؟ مع أن الواقع يثبت أنه قد حدثت قطيعة بين الآباء والأبناء، من حيث المنهج والرؤية للكون والطبيعة والإنسان والوجود بشكل عام، وكذلك فيما يخص القيم الأخلاقية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والأدبية والفنية والفكرية. وهذا ما يجعلنا نرى علاقة الأبوة والبنوة بين تلك الحضارات القديمة والوسيطة والحديثة، علاقة أبوة وبنوة على المستوى البيولوجي فقط، وليس على المستوى الاعتقادي والمعرفي والحضاري.

---

(١) محمود صبحي، أحمد، في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص ٢٩٩.

ثالثاً: المقارنة اللاموضوعية

اعتمد توينبي على منهج المقارنة في دراسته التاريخية، إلا أن استخدام منهج المقارنة يتطلب حذراً شديداً وتوخي الدقة والموضوعية في استخدام هذا المنهج، فلا بد أولاً أن نتحقق من إمكانية المقارنة بين الموضوعات المراد إجراء المقارنة بينها، وحدود إمكانية إجراء هذه المقارنة، أما في ظل غياب معيار واضح أومقياس سليم يقوم عليه الاختبار، فلن تؤدي المقارنة إلى الهدف المنشود منها، بل إنها ربما، تبعدنا عن الحقيقة وتزيدنا تشويشاً واضطراباً في فهم المواضيع المراد البحث فيها، وإجراء المقارنة فيما بينها.

ولنبرهن على صحة هذه الفكرة نقدم المثال التالي: لقد ذهب توينبي في دراسته للحضارة الإسلامية إلى قياس الحضارة الإسلامية بمقياس الحضارة المسيحية، وزعم أن الرسول محمد (ص) لوظل داعياً دينياً فقط ولم يصبح رجل سياسة لأصبح الإسلام من الناحية الروحية أسمى مما هوعليه، ورأى أيضاً أن بداية انحلال الحضارة الإسلامية بدأ منذ الهجرة النبوية إلى المدينة المنورة، أوبتحديد أدق، منذ غزوة بدر- في السنة الثانية للهجرة بوصفها أول حرب إسلامية قادها الرسول ضد مشركي قريش. وكان استنتاج توينبي هذا قائماً على أساس إحدى أفكار نظريته، وقد أضفى توينبي على هذه الفكرة طابع العموم بلا استثناء، وتتلخص هذه الفكرة بأن الحرب ما هي إلا تغطية لاضطرابات داخلية تعبر عن بداية انحلال الحضارة، ومع اتفاقنا مع صحة ما ذهب إليه توينبي أن الحروب تكون أحياناً تغطية لاضطرابات داخلية، وأن الحرب تؤدي إلى خراب الحضارات، ولكن هذه الفكرة ليست قاعدة عامة، وهي لا تنطبق على غزوة بدر، وذلك لأن الواقع يشهد بأن هذه الغزوة كانت الفيصل بين المسلمين ومشركي مكة وأنصارهم، بل لقد كانت هذه الغزوة بداية مرحلة نشأة الحضارة الإسلامية وترجمة عملية للتهيئة التي عمل عليها الرسول الكريم في إعداد الصحابة من بعده لمتابعة نشر الرسالة، وقيادة الأمة، وتنظيم شؤونها

على المستويات كافة. وليست بداية انحلال للحضارة كما زعم توينبي، ودليل ذلك أن الحضارة الإسلامية التي غرس بذورها الرسول بيديه، قد أينعت ثمارها واستمرت بنموها وارتقائها وأتت أكلها وسادت العالم قروناً من الزمن، بل إنها ما زالت تأتي أكلها كل حين. ولكن توينبي، قيم الحضارة الإسلامية من خلال مقارنتها بالحضارة المسيحية، فرآها من وجهة نظر مسيحية لا من وجهة نظر تاريخية موضوعية وتوينبي بوصفه مسيحياً، لا يرى إلا ضرورة الفصل بين الدين والدولة ((أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله)) ولم يقرأ الحضارة الإسلامية في هذه الفكرة بوصفه مؤرخاً يقيم الواقع بعد دراسة استقرائية للأحداث التاريخية. ويقول جرنبوم في هذه المسألة منتقداً توينبي: «إذا كان توينبي يعتبر خلط الدين بالسياسة، يحط من قدر الدين فإن المسلمين، آنذاك، على الأقل كانوا يرون العكس إنما يعلي من قيم السياسة، وأنه لا يحق لتنوينبي أن ينظر إلى محمد (ص) من خلال المسيح، وإنما لا بد من النظر إلى الحركة الإسلامية من وجهة نظر المسلمين أنفسهم، وأن البذرة الإسلامية ما كان يمكن أن تنمولوظلت الحال على ما هي عليه خلال مرحلة الدعوة قبل الهجرة، إذ لم يقدر لها النمووالازدهار إلا في مجتمع المدينة، كما لم يقدر لها الانتشار، إلا بما سلكته من غزوات وفتوحات»[1]

ومن ناحية أخرى، كيف يصف توينبي الحضارات بالصفة الدينية، ويسمي الحضارات بأسماء الأديان ثم يريد بعد ذلك، أن يعد السياسة والتي تعتبر من أهم مظاهر الحضارة عن تأثير الدين؟ ولعل الافتقار للوضوح في تبسيط ما يعنيه توينبي بكلمة (الحضارة) قد سمح له بالتعامل مع الحضارات على أنها متشابهة تماماً، وربما هذا ما دفعه لإجراء المقارنة فيما بينها، وكأن الحضارات جميعها متماثلة لدرجة التطابق وأنه يكفي أن نفهم حضارة ما حتى نقيس عليها باقي الحضارات بلا استثناء.

---

(١) المرجع ذاته، ص ٢٩٧.

رابعاً: ترجيح مذهبه على سياق نظريته.. والكيل بمكيالين

حصر توينبي نشأة الحضارات وارتقاءها في نطاق نشأة الأديان، واعتبر أنه لا بد من ظهور دين جديد لاجتياز عصر الاضطرابات الذي تعاني منه حضارة ما، ورأى أن المخلصين المبدعين يكادون أن يكونوا مقصورين على الرسل والأنبياء. وسياق نظريته، يفيد بأنه لتجتاز الحضارة الأوربية ما تعانيه من قلق واضطراب في عصرنا الحاضر، فلا بد من أن ينبثق من بين البروليتاريا المسيحية دين جديد. فهل يتوقع توينبي ذلك ويعتقد به؟ عندما يوجه هذا السؤال لتوينبي يكون جوابه ترجيح مسيحيته على سياق نظريته فيعتبر أن روحانية المسيحية كفيلة بإنهاء حالة الاضطراب التي تعاني منها الحضارة الأوربية ويعتبر أنه يكفي أن يعمل المخلصون المبدعون في إطارها، لا انشقاق عنها أوخروج عليها. فكيف يمكن أن نوافق على قول توينبي إنه لا بد من ظهور دين جديد لاجتياز عصر الاضطرابات الذي تعانيه حضارة ما، وإن المخلصين المبدعين، يكادون يكونون مقصورين على الرسل والأنبياء. وقد ختمت الرسالات السماوية بخاتم الأنبياء محمد (ص)؟ ولعل هذا السؤال من أهم الانتقادات التي وجهت لنظرية توينبي. ومع ذلك فهولا يبقى متمسكاً بفكرته وأميناً لنظريته عندما يتعلق الأمر بالحضارة الغربية، وبالوقت نفسه يطبق أفكار نظريته على الحضارات الأخرى بتعميم دون استثناء، فعندما يتعلق الأمر بالحضارة الإسلامية في نفس الموضوع، يرى أنه لا بد من ظهور دين جديد لتتخلص الحضارة الإسلامية من الاضطرابات التي تعاني منها، ويشير إلى البهائية والأحمدية كإرهاصات لدينين جديدين، ويبدوأن توينبي لم يتعمق في دراسة هاتين الفرقتين، وإلا لأيقن خلوهما من إمكانية الإبداع. والواقع أن الفرقة البهائية ليست ديناً جديداً ولا مذهباً دينياً من مذاهب الدين الإسلامي، وإنما هي فرقة ارتبطت بمصالح شخصية دنيوية وأصول ومعتقدات، فيها خروج عن الدين الإسلامي جملة وتفصيلاً، إذ أن أتباعها قد بدلوا الفرائض، وكيفوها على حسب أهوائهم ومصالحهم، وكذلك الأمر

نفسه بالنسبة لفرقة الأحمدية المشبوهة النشأة والتمويل، والمرتبطة بالاستعمار البريطاني وسنتحدث عن هاتين الفرقتين اللتين لا علاقة لهما بالإسلام ولا هما بدينين جديدين في الفصل الثاني من هذا الباب. وبالعودة للحضارة الإسلامية نقول: إن الانتهاء من عصر الاضطرابات كما وصفه توينبي لا يحتاج إلى دين جديد كما زعم توينبي، وإنما بعث الدين في أصله والالتزام به بعد تخليصه مما لحق به من البدع والخرافات. ولوافترضنا أن الفرقتين السابقتين يعبران عن دينين جديدين كما زعم توينبي فإنهما سينشأان حضارتين جديدتين لا علاقة لهما أبداً بالحضارة الإسلامية.

وخلاصة القول إن نشأة حضارة ما أونهضةَ حضارة قائمة ليست مقصورة على ظهور أديان جديدة، وأنه مع إيماننا التام بقيمة الأديان في ارتقاء الإنسان، فإننا اليوم، وبعد أن ختمت الرسالات السماوية، فلم يعد من الممكن ظهور أديان سماوية جديدة وإذا كان الحال كذلك، فهل يستمر الاضطراب في حضارة ما إلى ما لانهاية؟ الواقع أنه يمكن تخطي مرحلة الاضطرابات داخل الحضارة الإسلامية من خلال بعث روح الدين الإسلامي، وليس من خلال خلق أديان جديدة. وأما مأخذنا على توينبي فهوحول فكرة ضرورة ظهور الأديان الجديدة التي تنبثق من خلال البروليتارية الداخلية والتي تقدم الاستجابات المناسبة التي تعصف في حضارة ما من الحضارات. وهذا الأمر مع أنه غير مقنع له نفسه، ويستحيل حدوثه، فقد طبقه على جميع الحضارات واستثنى منه الحضارة الغربية أي (الحضارة المسيحية الغربية) حيث أنه رأى أنه لا داعي لظهور دين جديد لإنقاذ الحضارة الغربية، وإنما بعث وتجديد الدين المسيحي نفسه كفيل لتتجاوز الحضارة الغربية كل أزماتها، وهذا خرق للفكرة التي زعم بها، والمتمثلة بضرورة ظهور دين جديد لحل أزمات الحضارات الأخرى التي مازالت حية، ومنها الحضارة الإسلامية، والأمر الأخطر من ذلك هوأنه عندما يتعلق الأمر بحضارة أخرى غير الحضارة الغربية، فإنه يعود ليطبق قاعدته بحذافيرها دون استثناء.

خامساً: قياس الواقع على مقياس نظريته

زعم توينبي أنّ تاريخ البشرية لم يحظ إلا بوجود إحدى وعشرين حضارة فقط، وهوبالمقابل لم يتطرق لذكر حضارات عريقة وجدت في تاريخ البشرية، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر، الحضارة العربية التدمرية في عصر الملكة زنوبيا، فعلى الرغم من استقلال تدمر في هذه الفترة عن الإمبراطورية الرومانية، واتساع الفتوحات العربية لتشمل مصر وبلاد الشام وحتى تركيا، ومع أن المعابد التدمرية وأساليب التعامل الاقتصادي والاجتماعي والثقافي هي عربية أصيلة وليست تقليداً على غرار النموذج الروماني، إلا أن توينبي لم يذكر تدمر كحضارة عربية قائمة بذاتها، كذلك ولم يذكر حضارات عريقة وجدت في اليمن، كحضارة معين وسبأ وحمير وربما وجدت حضارات أخرى كثيرة لم يأت توينبي على ذكرها، ومع ذلك يدعي أنه درس جميع حضارات العالم قديمها وحديثها «إن توينبي ذكر (٢١) حضارة إنسانية لمجتمعات في أنحاء العالم إلا أن تصنيفه هذا وإن كان يحقق أهدافه في دراسته للتاريخ، إلا أنه لا يمكن أن يدعي لنفسه الرأي الصحيح الشامل المطلق ولا يخفى أن التغير في حالة المجتمعات البدائية إلى المتحضرة إنما هوانتقال من حالة سكون إلى نشاط ديناميكي متحرك»[١]

ومن خلال ما سبق عرضه يمكننا أن نستنتج أن توينبي كان أما م إحدى حالتين:

١- إما أنه لم يقرأ كل الأحداث التاريخية، وإن كان ذلك فهومعذور في ذلك، إلا أنه غير معذور وليس من حقه أن يزعم أنه درس جميع الحضارات الإنسانية التي وجدت على مسرح التاريخ البشري منذ بدأ وجود الإنسان.

---

(١) ويدجري، ألبان ج، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبي، ترجمة: عبد العزيز جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢، ١٩٩٦م، ص٢٣٠.

٢- وأما أنه تجاهل بعض الحضارات لأسباب تتعلق بنظريته في التاريخ، فربما لم يجد في بعض المجتمعات ما يمكن أن يطلق عليه اسم الحضارة بالمعنى الحقيقي للكلمة، حسب وجهة نظره، وبناءً على الأفكار الرئيسية في نظريته وخصوصاً فيما يتعلق بآلية انتقال المجتمع من الحالة البدائية إلى الحالة الحضارية.

ولكنه في كلتا الحالتين لا يحق له أن يجزم جزماً قاطعاً بوجود إحدى وعشرين حضارة فقط، هي التي ظهرت إلى الوجود عبر تاريخ البشرية، ثم إنه يصنف هذه الحضارات حسب أهداف دراسته للتاريخ، مع أن مسألة تصنيف الحضارات، مسألة مختلف فيها، وتبقى المشكلة الأساسية تكمن في جزمه المطلق بوجود هذه الحضارات التي ذكرها فقط وكأنه لا وجود لغيرها أبداً.

سادساً: الحضارة الغربية بين التفاؤل والتشاؤم

يرى توينبي أن الحضارة الغربية في انحدار، وهومتأثر بذلك بالفيلسوف الألماني شبنغلر، صاحب كتاب (أفول الغرب) وفي الترجمات العربية (تدهور الحضارة الغربية) و(سقوط الغرب) و(تدهور الغرب). فقد رأى شبنغلر أن الانحدار بدأ يدب في الحضارة الغربية منذ القرن العاشر الميلادي، في حين رأى توينبي أن هذا الانحدار بدأ مع عصر النهضة الأوربية[1] ومقياس الانحدار عند كلا الفيلسوفين، يكمن في عجز الحضارة الغربية عن مواجهة تحدي الوجود بنفس القوة التي كانت تواجهه بها في فترة نموها وقوتها. وإذا كنا نرى اليوم أن الحضارة الغربية في أقوى مظاهرها المادية والتقنية، فإن توينبي وشبنغلر يعتقدان أن العبرة ليست بالمظهر المادي للحضارة من آلات ومصانع وتقانة وقوة اقتصادية وعسكرية... الخ وإنما العبرة بالروح والقوة الكامنة فيه والقدرة على الإقدام على مواجهة التحديات والمصاعب.

---

(١) عصر النهضة الأوربية يطلق على المرحلة التاريخية الممتدة بين منتصف القرن الخامس عشر ونهاية القرن السادس عشر الميلادي، وبالتحديد تبدأ بسقوط القسطنطينية بيد العثمانيين في عام ١٤٥٣م وتنتهي بنهاية عهد الملكة «البصابات» في عام ١٦٠٣م.

وقد أنكر الكثيرون من نقاد توينبي قوله هذا بابتداء الحضارة الغربية في الانحدار منذ عصر النهضة، وتساجلوا في مناقشة هذا الرأي، ولكنه لم يتراجع عن رأيه، لأنه لا يؤمن بسلطان العقل المطلق. وفي مناقشة خصوم توينبي لرأيه هذا، رفضوا القاعدة التي بدأ منها وهي إيمانه القليل بقوة العقل وشكه في أنه كفيل بتوجيه الإنسان إلى الطريق السليم، وقالوا: إن التاريخ لا يفهم إلا على أساس العقل وحده، وكان رده إذا كانت القواعد التي وضعها العقليون لتفسير التاريخ على أساس العقل وحده، تؤدي إلى تفسير معقول لتدهور حضارة الغرب، فلا بد أن تكون هذه القواعد نفسها خاطئة. ومن هنا فإن توينبي يتردد في قبول الكثير مما يقول به المؤمنون بقوة العقل، فهولا يؤمن إيماناً جازماً بالليبرالية، اي بالتحرر من كل معتقد أواي موروث، وهويتردد في الثقة في اي سلطة حكومية، ولوجاءت عن طريق الانتخاب الحر، وهولا يعطي أهمية كبيرة لما يسمى بالقيم التي تحكم حياة الإنسان في هذه الدنيا، ولهذا نجده في أحيان كثيرة يصدر آراءه عن إحساس ولقانه، لا عن تحليل ودرس، وهويميل في تفسيره للتاريخ إلى الإيمان بالله القادر المصرف للأمور، في حين أن عامة مؤرخي العصر يؤمنون بصحة ما يجتمع عليه رأي الجماعة، اي أنه يرى أن الإيمان بأن أمور هذه الدنيا بيد خالق مدبر يصنع الإنسانية في الطريق السليم أكثر مما ينفعها ما يحسب معظم المفكرين في عصرنا من أن الطريق السليم هوما يجمع عليه رأي الأمة وهويفضل أن يرى الإنسانية تسير في طريق محدد واضح المعالم وهورأي المؤمنين بالله على أن تسير أنوراها تبعاً للمصادفات والحوافز الشخصية للناس «وهويرى كذلك أن الإصلاح بمعجزة خير من الإصلاح البطيء الذي يتم شيئاً فشيئاً، وتقف في الغالب في وسط الطريق وهذا ما يفسر لنا ما يمكن أن نسميه بسلفية توينبي، اي قوله: إن أوروبا كانت أقوى وأحسن حالاً في العصور الوسطى منها اليوم، لأنها كانت قوية بوحدتها تحت راية الكنيسة الواحدة أما اليوم فقد تفرق أمر شعوبها شيعاً، واجتاحت قلوب أهلها الشكوك، ولم يعودوا يدرون في أي طريق يسيرون»[1]

(١) مؤنس، حسين، الحضارة، مرجع سابق، ٣٥٥+٣٥٦.

إذاً توينبي متأثر بشبنغلر في مسألة التشاؤم من مستقبل الحضارة الغربية، فلقد سعى شبنغلر من قبله إلى تفسير حركة التاريخ ومسار الحضارات تفسيراً بيولوجياً، اتسم بكثير من التشاؤم، فقدم آراءه بطريقة فنية ظهر فيها حدس الفيلسوف أكثر من كونها تحليلاً علمياً دقيقاً، وكان لشبنغلر تأثير كبير في آراء بعض المفكرين الغربيين المعاصرين ويأتي في مقدمة هؤلاء المفكرين أرنولد توينبي الذي اتسمت آراؤه بالتشاؤم، وإن كانت أقل من تشاؤمية شبنغلر. وذلك لأن شبنغلر اعتبر فناء الحضارة الغربية أمر محتوم لا مفر منه، بينما اعتبر توينبي أن هناك فرصة لإنقاذ الحضارة الغربية من هذا المصير المحتوم. ولكن نجاة أي حضارة من هذا المصير مشروط بعاملين أساسيين لابد من توافرهما لإنقاذ أي حضارة من شبح الفناء وهذان العاملان هما:

١- الرجوع إلى الدين ٢- والتخلي عن الحروب

وبناءً على نظرية التحدي والاستجابة، فإنه من الملاحظ أن توينبي قد وقع في تناقض عندما رشح الحضارة الغربية لقيادة العالم بوصفها حضارة عالمية قادرة بما تمتلكه من مقومات حضارية على لعب دور ريادي على مستوى العالم، ولكننا إذا تصفحنا تاريخ الحضارة الغربية الحديثة، سنجدها قد فقدت العاملين الأساسين اللذين يمكناها من الحفاظ على وجودها وهما عامل الدين وعامل التخلي عن الحروب، فالواقع يثبت أن الحضارة الغربية قد قطعت صلتها بالدين تقريباً وبدقة أكبر، لم يعد للدين تأثر كبير في حياة المجتمعات الغربية سواء على المستوى السياسي أوالاقتصادي أوالاجتماعي، وحتى الثقافي، فلقد انتهجت المجتمعات الغربية نهجاً علمانياً منذ عصر النهضة ومازالت الهوة تزداد بين الحضارة الغربية والدين أكثر فأكثر بشهادة توينبي نفسه، هذا فيما يخص العامل الأول عامل الدين أما فيما يخص العامل الثاني وهوالتخلي عن الحروب التي هي دليل على اضطرابات داخل الحضارة، ومؤشر على قرب انحلالها، فإننا نستطيع ببساطة أن نقول: إن أبناء الحضارة الغربية هم من أشعلوا معظم

الحروب في العصور الحديثة وتوينبي يدرك ذلك تماماً وقد أشار إليه في دراساته لتاريخ الحضارة الغربية الحديثة، ومازال الحال كذلك حتى اليوم. إذاً الواقع يشهد بأن الحضارة الغربية الحديثة قد تخلت عن أهم مقومين لنجاتها من خطر الانحلال، ومع ذلك يصر توينبي على أن الحضارة الغربية أمامها فرصة النجاة من الانحلال، مع أن كل المؤشرات من خلال نظريته تشير إلى عكس ذلك تماماً، ولم يقف عند هذا الحد، بل إنه ذهب إلى أبعد من ذلك بكثير، حينما اعتقد أن الحضارة الغربية هي المرشحة بلا منازع لقيادة العالم بأسره. لقد رأى شبنغلر أن تاريخ الحضارات السابقة ينبئنا بأن مآل كل الحضارات بلا استثناء، هوالموت النهائي والمحتوم، لأن الحضارات برأيه، تشبه أفراد البشر التي كتب عليها الموت بعد أجل معلوم.

أما توينبي.. فقد رأى أن المستقبل مفتوح، وأن تاريخ الماضي لا يتنبأ بصفة قطعية على ما سيكون عليه الغد، لأن الإنسان دائماً يمكنه أن يوجه تاريخه إلى الطريق الذي يريد، فمن الممكن إنقاذ الحضارة الغربية، ولكن بالوسائل الدينية فقط. وعلى الرغم من أن توينبي أشار إلى أن الحضارة الغربية في حالة انحدار منذ عصر النهضة، وأنّ المجتمع الأوربي تخلى عن الدين وأنه أشعل معظم الحروب الحديثة ولاسيما الحربين العالميتين (الأولى والثانية) واللتين شهدهما توينبي بنفسه ومع إقرار توينبي بتفشي التمييز العنصري في المجتمعات الغربية، مع كل ذلك، رأى أن الحضارة الغربية ستخرج من مأزقها وأنها ستقود العالم، فعلى أي أساس بنى تصوراته هذه المتناقضة مع أهم أسس نظريته؟

سابعاً: تأليه المبدعين

لقد ركز توينبي كثيراً على دور الأفراد في صنع التاريخ وبناء الحضارات، والمقصود بالأفراد ((الشخصيات الخلاقة)) أو((الصفوة المبدعة)) أو((النخبة العبقرية))، وهؤلاء الأفراد يظهرون في صورة أنبياء أوقديسين أوفلاسفة عباقرة

اورجال دولة عظماء، وهؤلاء العباقرة المبدعون، برأي توينبي، هم الذين يخلقون الحضارات، وهم الذين يعملون على تقدمها وارتقائها، بل إنه ذهب إلى ما هوأبعد من ذلك، فجعلهم المسؤولين عن الحضارات منذ مرحلة التأسيس مروراً بمرحلة النمووالارتقاء، وانتهاءً بالانهيار والانحلال، فهم صانعوالتاريخ، والحضارات ترتبط بهم فقط، تنجح بنجاحهم، وتفشل بفشلهم، وبالتالي يتحد مسار التاريخ وفقاً لنجاحهم أو لإخفاقهم، فهم المسؤولون حتى عن الفشل والإخفاق. وكأن الفرد المبدع هوالخالق المباشر والوحيد للتاريخ البشري، ومن خلاله فقط يتحدد الهدف النهائي للتاريخ. أما الأدوات والوسائل التي يستخدمها المبدعون، فهي ((الشعوب)) كما يرى توينبي، أي أن الشعوب لا تصنع حضارات ولا تسهم حتى في بنائها، بل هم أدوات طيعة بيد المبدع، يثقفهم ويعلمهم ويرتقي بهم، وما عليهم سوى أن يقلدوا المبدع، ويقتفوا أثره، حتى ينقلهم من حالة الركود إلى حالة الحركة، أي من حالة البربرية والهمجية إلى حالة الحضارة والمدنية.

إن نظرة توينبي هذه، فيها الكثير من المغالاة بحق المبدعين والإجحاف بحق الشعوب، فعلى الرغم من الأهمية الكبيرة لدور النخب المبدعة في صنع التاريخ، وقيام الحضارات، إلا أن المبدع لا يستطيع أن يفعل شيئاً إن لم يكن هناك شعب يرغب في النمووالارتقاء، ولديه القابلية للاستجابة لأفكار المبدع وطروحاته. والقارئ للتاريخ يرى كيف أن بعض الأنبياء لبثوا في أقوامهم سنين عديدة ولم يستطيعوا أن يقنعوا إلا بضع أشخاص في إتباعهم في حين أن أنبياء غيرهم، تبعهم الآلاف والملايين فيما بعد، فعلى الرغم من أن دعوة الأنبياء واحدة، وهي دعوة حق وفيها نجاة البشرية إلا أن استجابة المجتمعات كانت مختلفة ولم يستطيعوا أن يؤلفوا قلوب جميع الناس ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾ (سورة الأنفال:٦٣).

وكذلك الأمر بالنسبة للمصلحين والعلماء والفلاسفة فهذا غاليليوغاليله

عاداه العالم بأسره مع أنه كان يقول الحق، وكم من مفكر أهمله أبناء عصره ونبذوه، ثم عرفوا فيما بعد، علومقامه العلمي وأهمية أفكاره، والشواهد على ذلك كثيرة، ومع ذلك فإن توينبي يؤله المبدعين ويقلل من شأن الشعوب، ويستخدم في حقهم كلمات تنم عن احتقاره لدورهم في النموالارتقاء، «يذكر أر نولد توينبي أن النموالحضاري يتأتى على يد أفراد خلاقين أوعلى يد أقليات مبتكرة فهي التي تحدد نوعية الاستجابة الناجحة للتحديات لتمضي بالمجتمع قدماً تجر من ورائها تلك الأغلبية الكسولة غير الخلاقة. إن النموالحضاري كما يذكر أر نولد توينبي هوديناميه الحياة، وهي فعل الأقلية النشطة، أما بقية أفراد المجتمع الخاملين، فهم شركاء الملايين من أهل الكهف في كل أركان الأرض، ويجاهد الخلاقون لكي يجذبوا من ورائهم هؤلاء الكسالى، لكي يلحق المجتمع بالموكب الحي.»[1]

وجماع القول إن هناك علاقة جدلية بين المبدع والمجتمع، تجاهلها توينبي وانحاز بالكامل لطرف واحد هوالمبدع، مع أن العلاقة بين المبدع والمجتمع علاقة تبادلية، حيث يقدم كل منهما الكثير للآخر، كما أنه لا بد من حدوث التناغم والانسجام بين المبدعين وبين الشعوب، حتى تحدث عملية التحول الحضاري، ومن ثم الارتقاء والتقدم الحضاريين. فالمجتمع هوالحاضنة التي تحتوي المبدعين، وهوالمرتع الخصب الذي يمد المبدع بمقومات الإبداع وبأوليات المعرفة، وبالمقابل فالمبدع، هوالذي يستطيع أن يستقرئ ماضي أمته، ويدرك ويستوعب حاضرها ويتنبأ بمستقبلها ويشخص علاتها ويصف واقعها ويقدم بناءً على ذلك، الحلول المناسبة للارتقاء بواقع أمته ومجتمعه، ويستطيع تقديم الاستجابات المناسبة للتحديات التي تعصف بمجتمعه كلما واجه مجتمعه أزمة ما أوتحدياً معيناً. وهنا لا بد لنا أن نتساءل.. هل يستطيع أي شخص مهما أوتي من القوة الفكرية

(١) عبيد، اسحق، معرفة الماضي من هيردوت إلى توينبي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١م، ص ١٣٥.

والجسدية والإمكانيات الاقتصادية والاجتماعية، أن يرتقي بواقع مجتمع يرفض الارتقاء من داخله؟ أوأن يحضر شعباً يأبى التحضر؟ أوأن ينهض بواقع أمة تأبى النهوض؟ والجواب كما أعتقد هوالنفي، لأن مسألة النهوض والتقدم والارتقاء، هي مسألة داخلية بالدرجة الأولى، ولا يمكن أن تفرض فرضاً بالكامل من الخارج. فإذا كان المبدع هوالشرارة التي تنقدح في ضمير الأمة، فالأمة هي مستودع الشحن الروحية القابلة للاشتعال متى تناغمت العلاقة بينها وبين المبدع. ولكن ذلك مشروط بقابليتها للاستجابة للتطور واستعدادها له والتاريخ مليء بالشواهد التي تبرهن على صحة قولنا هذا، وعلى سبيل.. المثال عندما دعا نبي الله موسى بني إسرائيل إلى دخولهم معه إلى بيت المقدس، وذلك بعد أن أنقذهم من فرعون وزبانيته الذين أذاقوهم أصناف العذاب، وساموهم شتى أنواع الذل والهوان، ومع ذلك لم يستجيبوا لنبيهم ومنقذهم، وكان جوابهم له ﴿قَالُوا يَامُوسَى إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبداً مَا دَامُوا فِيهَا فاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾ (سورة المائدة: ٢٤)

وهذا يدل على أن شعب بني إسرائيل، عندما لم يكن مهيأً لدخول بيت المقدس وصنع حضارة فيها، لم يستجيبوا لنبي الله، وهو كليمه وصاحب التوراة ومن الرسل أولي العزم، وهذا مثال على ضرورة الانسجام بين الدعوة والقبول، بين النبي والأمة، وبين المصلح والشعوب، وبين المفكر والمجتمع.

ثامناً: التحيز للحضارة الغربية

لقد كان تحيز توينبي للحضارة الغربية من خلال دراسته التاريخية واضحاً، وذلك على الرغم من قوله: بتدهور الحضارة الغربية منذ عصر النهضة، وكذلك إقراره بوجود فراغ روحي تعاني منه الحضارة الغربية، إضافة لوجود التمييز العنصري والخمر كآفتين تفتكان بالمجتمع الغربي الحديث، حسب نظريته، إضافة للتراجع الديني وكثرة الحروب، ولا سيما الحربين العالميتين (الأولى

والثانية) وكان توينبي يخشى من قيام حرب عالمية ثالثة ما بين الاتحاد السوفيتي (السابق) وبين الولايات المتحدة الأمريكية، أي بين المعسكر الشرقي والمعسكر الغربي، وبتعبير توينبي، بين الحضارة المسيحية الغربية وبين الحضارة المسيحية الشرقية (الأرثوذكسية).

وعلى الرغم من كل ما ذكره توينبي من عوائق وتحديات تواجه الحضارة الغربية الحديثة، كان يرى أن الحضارة الغربية هي الوحيدة من بين الحضارات الخمس الباقية قادرة على البقاء والاستمرار، وأنها ما زالت الحضارة الوحيدة المعافاة من حالة الانهيار، بل هي الوحيدة المرشحة عنده لقيادة العالم، على الرغم من أن واقع هذه الحضارة، وفي ضوء نظريته، هي أبعد ما تكون عن ذلك، للأسباب التي أوردناها في بداية الفقرة.

لقد أصدر توينبي أحكامه، وهوينظر بعين القلق إلى مصير الحضارة الغربية من جهة، ويفتش عن سبل خلاصها من جهة أخرى، ذلك بعد أن أثار كتاب شبنغلر (تدهور الغرب) مكامن القلق لديه، فضلاً عن واقع الحضارة الغربية الذي قرأ ماضيه، وعايش حاضره، فأراد أن يجد لحضارته مخرجاً، وإن خالف بذلك نظريته التي قال فيها: إن جميع الحضارات تمر بطريق التطور في جميع مراحله (ميلاد ونموونهيار وانحلال)، فكان من المفترض أن ذلك يمكن الباحث من فهم الماضي، والتنبؤ بالمستقبل لتلك الحضارات، كما أنه يجب أن تستوي في ذلك جميع الحضارات، ولكن توينبي، وإن اعتقد بتدهور الحضارة الغربية، إلا أنه يمكنها التغلب على كافة الصعوبات من خلال اتخاذها في المستقبل المأمول لصورة ((الدولة العالمية))، وكان يمكن لكلامه أن يكون معقولاً ومتماسكاً لواعتقد ذلك بالنسبة لبقية الحضارات، أوعلى الأقل التي مازالت حية (الحضارة الإسلامية والحضارة المسيحية الشرقية (الأرثوذكسية) والحضارة الهندية وحضارة الشرق الأقصى) ولكنه حصر ذلك في الحضارة الغربية فقط. والدولة العالمية في رأي توينبي هي تلك الدولة التي تضم في جنباتها

الأرض بأكملها دون أية حواجز طبقية، ولابد لهذه الدولة أن تستند حكومتها على التعاون العالمي وتعمل على الإخاء بين البشر. ولكن هذه الدولة العالمية لا يمكنها أن تقيم مثل هذه الوحدة بالمعاهدات أوالاتفاقيات، والمطلوب إذن لهذه الدولة أن تؤسس على الإيمان الصلب الذي يمكن أن ينقذ المدينة الغربية بعد أن فقدت مضمونها الديني، وبعد أن تنجز هذه الدولة مهمتها يجب أن يحل محلها دولة مسيحية يرأسها ((البابا)) ومن الواضح أن توينبي يرى أن الدين المسيحي بالتحديد، هودين الحقيقة في ذاتها ومن أجل ذاتها، والذي يجب أن ترتكز عليه الدولة العالمية المستقبلية لأنه دين الوئام، كما يطلقون عليه، وكما يعتقد هو، وبالتالي يريد أن تقوم حضارة عالمية تختصر كل الحضارات السابقة عليها والمعاصرة لها، وأن تنصهر فيها كل الموروثات المعرفية والعلمية والفنية والاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية وأن تصب بقالب الحضارة الغربية لتقولبها على قالبها الخاص، وهذه فيما يبدو كأنها دعوة مبكرة لعولمة العالم على طريقة الحضارة الغربية الحديثة ولكانها عولمة دينية، فيها صبغة الحضارة المسيحية كما كانت عليه في العصور الوسطى.

تاسعاً: النزعة اللاتجريبية في دراسته للتاريخ

زعم توينبي أنه استخدم المنهج التجريبي في دراسته التاريخية، مع أن التجريبية في أبسط أشكالها، تعني أن تتوقف المعرفة على الموضوع المدرك، بحيث لا يصبح للذات المدركة إلا دور ضئيل جداً وخطوات المنهج التجريبي هي التالي: ١- الملاحظة ٢- الفرضية ٣- التجربة، ومن ثم الوصول إلى القانون الذي يأتي نتيجة للخطوات الثلاث السابقة، لا أن يأتي قبلها عبر تجاوزها أوالقفز من فوقها. وتوينبي من الذين ينتقدون المناهج اللاعلمية أواللاتجريبية، وقد انتقد بعض الأحكام التعسفية التي أطلقها الفيلسوف الألماني شبنغلر حول حتمية انهيار الحضارات بقوله: «وهنا شعرت بوجود اختلاف بين التقاليد القومية، ورأيت أنه إذا أخفقت الطريقة الألمانية طريقة تكوين العقيدة في الفكر قبل البحث وجب

علينا أن نتجه إلى الطريقة الإنجليزية القائمة على الاختبار، وأن نفحص التفسيرات الأخرى المحتملة على ضوء الحقائق، ونرى كيف تثبت على محك البحث»[1]

ومع ذلك نجد توينبي أحياناً يرجع إلى استخدام الأساطير وتوظيفها في دعم فلسفته في حين يدعي أنه استخدم المنهج التجريبي في دراسته، وعلى سبيل المثال لا الحصر يقدم لنا توينبي في محاولة منه لتفسير بدء عملية التحدي والاستجابة، وكيفية تأثيرها على نشوء الحضارات، يقدم لنا استعراض قصص من العهد القديم ممزوجة ببعض الأساطير الهيلينية. «والفعل المحرك في قمة سقوط الإنسان في كتاب التكوين هوأكل حواء لفاكهة شجرة المعرفة عند تحريض الأفعى، وهنا تطبيق الأسطورة على تكوين الحضارة مباشرة وصورة آدم وحواء في حديقة عدن هي ذكرى للحالة الوحيدة التي وصلها الإنسان البدائي في الاقتصاد من ناحية جمع الطعام ((بعد أن بسط سيطرته على كل ما تبقى من نبات وحيوان الأرض وهي الحالة التي تذكر فيها الأساطير الهلينية)) ((كأزمان كروسن)). . . . . . إن الطرد من الحديقة إلى عالم خارجي معاد حيث ستلد المرأة بالألم وسيأكل الرجل الخبز بالتعب (بعرق جبينه) هوالتعذيب الذي استتبع قبول تحدي الأفعى. والعلاقة الجنسية بين آدم وحواء، التي حدثت بعد ذلك، هي فعل للخلق الاجتماعي، تحمل ثمرة ميلاد لولدين ممثلين لحضارتين ناشئتين هابيل راعي الغنم وقابيل (حارث) الأرض»[2] وينتهي توينبي إلى القول إن الصراع بين الخير والشر، إنما هوحقيقة قائمة، تتجلى بصور مختلفة، وتعبر برأيه الأسطورة عن حقائق هذا الصراع بين الإنسان والطبيعة، يسعى من خلاله الإنسان إلى خلق مجتمعه وحضارته. وخلاصة القول: إن توينبي باستناده على الأساطير لتدعيم آرائه يضرب في العمق الأساس التجريبي الذي يدعي بالتزامه في دراساته التاريخية مع العلم أنه يدرك ذلك ويخجل منه! فهوعندما يقدم الأدلة

(١) توينبي، أرنولد، **الحضارة في الميزان**، مصدر سابق، ص ١٨.
(٢) جمعة علم الدين، نيفين، **فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي**، مرجع سابق، ص١١٦.

لدحض نظريتي التفوق العرقي وعوامل البيئة اللتين اعتبرهما الكثير من المؤرخين الغربيين أساساً لقيام الحضارات. يقول: «إن إخفاق هذين التفسيرين اللذين أريد بهما أن يكونا قائمين على أساس علمي غير شخصي قد دفعني إلى أن أتجه إلى الأساطير. وقد أقدمت على هذا الاتجاه، وأنا يخالجني الشعور بشيء من الخجل وتعريض نفسي للنقد كما لو كنت أقدم على خطوة رجعية مثيرة.»[1]

إن اعتماد توينبي أحياناً على بعض الأساطير، وإلباسها لبوساً دينياً يجعل كلامه مرفوضاً من الناحية الدينية وغير مقبول علمياً ويكفي اعترافه باستخدام الأساطير لتدعيم بعض أجزاء من نظريته ليثبت لنا مدى تورطه أحياناً في استنتاج أفكار وتصورات لا تمت للمنهج التجريبي بأية صلة.

عاشراً: مثالية توينبي

لقد رأى توينبي أن المجال الوحيد والهام لتطور الإنسانية ينحصر فقط في ((المجال الروحي))، أي في مجال النشاط الروحي، وبالتالي لم يكن تغيير العالم هوالذي يشكل من وجهة النظر هذه محتوى الوجود الحضاري، بل انحصرت المسألة كلها في تغيير إدراك العالم، وبالتالي فتاريخ الحضارة هوالذي يحدد نفسه في إطار النشاط الروحي الخالص، مهملاً الأساس الواقعي لهذا النشاط الفكري، فالحياة العملية والواقع المعاش للإنسان المتضمنة تعامله مع الطبيعة، ومع الناس الآخرين في إطار المجتمع، قد جرى إبعادها إلى المحيط الخارجي للحضارة. والحقيقة أنه على الرغم من اتفاقنا مع توينبي على أهمية الجانب الروحي وأهمية تفسير العالم بشكل صحيح، إلا أنه لا يمكننا تجاهل أهمية الجانب المادي الواقعي، وتغيير العالم في ضوء تفسيراتنا وفهمنا له. وإذا كان الفيلسوف الألماني هيغل، قد حصر موضوع الفلسفة في تفسير العالم على أساس (الفكرة)، وقدمها بطريقة مثالية، فإن توينبي سعى إلى تقديم أفكاره

(١) توينبي، أرنولد، الحضارة في الميزان، مصدر سابق، ص١٩.

في نفس المسار المثالي، «لقد اتبع المؤرخ الإنجليزي الكبير منهجاً، ينطبق في جانب منه على تخطيط هيجل وذلك حين شبه فكرة التعارض بعقبة ذات طابع اقتصادي أوفني عبر عنها بكلمة (التحدي). وفي رأيه أن التحدي يتوجه إلى ضمير الفرد أوالجماعة، وتكون مواجهته له بالقدر الذي تكون عليه أهمية الاستفزاز وخطورته، فهناك تناسب بين طبيعة الاستفزاز وبين الموقف الذي يتخذه الضمير في مواجهته»[1] لقد شابه منهج أر نولد توينبي في بعض وجوه منهج هيغل وخصوصاً فكرة هيجل التعارض (جدلية العلاقة بين القضية ونقيضها)[2] ويقابلها عند أرنولد توينبي (التحدي والاستجابة) وهذا ما جعل بعض المفكرين يعتبرون توينبي هوهيغل القرن العشرين بامتياز. ولكن الواقع يشهد، أن الفكر بدون تطبيق عملي هوثرثرة، لا طائل منه وكذلك العمل، بدون فكر، هوطيش وتهور، والتكامل يكمن في تحقيق الفكر والعمل معاً، لأن الحضارات لا تحلق إلا بجناحين هما الفكر والمادة.

ختاماً: وبعد هذا الاستعراض، يجدر بنا أن نقدم آراء بعض المفكرين الذين وجهوا أسهم النقد لنظرية توينبي، «ومن أبرز الذين نقدوا نظرية توينبي في تفسير التاريخ، العالمان بترم سوروكن وبيتر جيل... أما سوروكن فيرى أن النظرية متهافتة في مبدأين أساسين.. أولهما اعتبار الحضارة وحدة معقولة للدراسة التاريخية. وثانيهما اعتبار الأدوار الحضارية من النشوء إلى النموإلى السقوط والانحلال أساساً لفلسفته التاريخية. ويأخذ جيل على توينبي سوء تطبيقه للمنهج العلمي في أبحاثه التاريخية.. فقد انتخب من مجموع الظاهرات ما يناسب فرضه، وعرض شواهده المختارة بالطريقة التي تلائمه، وفسرها

(١) بن نبي، مالك، **مشكالت الحضارة ميلاد مجتمع**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر دمشق، ط٣، ١٩٨٦م، ص٢٢+٢٣.

(٢) أقام فخته الجدل على القضية والنقيض ومركبهما. وطور هيجل هذه الثلاثية إلى الذروة، فاعتبر الجدل قانون الوجود والطبيعة والفكر والمجتمع، وأن الجميع في حالة صيرورة وتغير وتحول دائم.

تفسيراً مواتياً للفكرة العامة الجاهزة التي بدأ فيها. وكذلك، فإن إخفاق توينبي (حسب جيل) في تحقيق الفرض بالتجربة الحاسمة، وعزله الأجزاء بحيث لم تعد ذات دلاله معينه في بناء الكل، يقوضان دعائم المنهج التجريبي الذي حاول أن يعتمده في تفسيره. لذلك، فإن ما استنتجه من القوانين العامة لا يصح اعتباره كذلك، وإنما هي نظرات في تفسير الأحداث قد تكون صائبة وقد لا تكون»[1]

وعلى الرغم من كل هذه الانتقادات التي وجهت لتوينبي، يبقى توينبي من أعظم المفكرين والمؤرخين الذين بحثوا في موضوع الحضارات وفلسفة التاريخ، من حيث الغزارة في الإنتاج، والعمق في التحليل وسعة الإطلاع، ومعاصرته ومعايشته للأحداث العالمية المعاصرة، واقترابه في كثير من الأحيان من الموضوعية في طروحاته التي يقدمها، وإن كان الأمر لا يخلومن بعض المثالب، ولكن (لكل شيء إذا ما تم نقصان) وقد بينا علومقامه في دراسة الحضارات في أكثر من موضع في هذا البحث ولعل أهم ما قدمه توينبي، هودراسته المنهجية الشاملة للحضارات التي ينظر من خلالها إلى كل حضارة على أنها كل متكامل، ولعلنا في حاجة ماسة لدراسة حضارتنا الإسلامية وقراءتها من جديد، في ضوء منهج ينظر إليها نظرة شاملة متكاملة ككل متكامل لا يتجزأ، لا أن ندرسها على أنها مفككة الأجزاء، ومتقطعة الأوصال، وكأنها مجموعة حضارات لا حضارة واحدة أوأن ندرسها بوصفها دويلات لا يربط بين أجزائها أي رابط.

---

(١) خليل، عماد الدين، **التفسير الإسلامي للتاريخ**، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٧٥م، ص٨٩ + ص٩٤.

الفصل الثاني

نقد تحليل توينبي للحضارة الإسلامية

أولاً: حول الجذور التاريخية للحضارة الإسلامية

ثانياً: الحضارة الإسلامية بين المولد والأزمة

ثالثاً: مقومات الحضارة الإسلامية

أ:السياسة

ب: العدل

ج: العلم

د: الاقتصاد

هـ: الأخلاق

رابعاً: التجني والتحامل على المسلمين والحضارة الإسلامية

خامساً: عدم تعمق توينبي في فهم الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية

أ: البهائية (البابية)

ب: الأحمدية (القاديانية)

لقد كان لحيوية الحضارة الإسلامية وقوتها الذاتية الدافعة، الأثر الكبير في نقل الحضارة الإسلامية أكثر فأكثر إلى معارج التطور والتقدم والإبداع، فضلاً عن استمرارية وجودها رغم الأزمات التي عصفت بها وخلقها للاستجابات الناجحة للظروف والتحديات التي واجهتها حتى في أحلك الظروف التاريخية التي مرت، والتي مازالت تمر بها حتى الآن. ولعّلنا لا نغالي إذا أكدنا على الأثر العظيم الذي أثرت به الحضارة الإسلامية على معظم المجتمعات الإنسانية التي احتكت بها أوتفاعلت معها منذ بزوغ فجر الحضارة الإسلامية، وحتى القرن الخامس عشر الميلادي، وهي ما زالت تمتلك الكثير من الحلول للتحديات الاجتماعية والأخلاقية التي تواجه مجتمعات عالمنا المعاصر، وإن كانت بنسبة أقل مما كانت عليه في أطوار نموها وازدهارها. وذلك بسبب تخليها عن بعض المبادئ الأساسية والجوهرية التي كانت أساس وجودها وارتقائها. وهذا كرستوفر دوسن، يذهب في كتابه ((تكوين أوروبا)) إلى أن الحضارة الإسلامية احتفظت بمركز الصدارة منذ أوائل العصور الوسطى فصاعداً، لا في الشرق فحسب، بل كذلك في غرب أوروبا، إذ نمت الحضارة الغربية في ظلال الحضارة الإسلامية التي كانت أكثر منها رقياً وقتذاك، وكانت الحضارة الإسلامية العربية لا البيزنطية هي التي ساعدت العالم المسيحي في العصور الوسطى على استرداد نصيبه من التراث اليوناني العلمي والفلسفي. والأمثلة كثيرة على عظمة الحضارة الإسلامية ويشهد لها، معظم الكتاب والمؤرخين والمفكرين الأوربيين الذين برئوا من الهوى والغرض، واتصفوا بشيء من النزاهة والحياد. وقد كان المؤرخ الإنجليزي أرنولد توينبي أحد الذين درسوا الحضارة الإسلامية وأعجب بها، وأصدر بعض الأحكام والآراء التي تدل على تحليله النزيه والموضوعي، للحضارة الإسلامية في كثير من الأحيان. وإن لم تكن تحليلاته كذلك في كل الأحيان.

أجل لقد اتخذ توينبي أحياناً مواقف نزيهة واستنتج آراء موضوعية، فيما يخص تحليله للحضارة الإسلامية ككل متكامل، وكذلك في مواقفه مع

بعض القضايا العربية عموماً، والقضية الفلسطينية على وجه الخصوص، وهذا ما جعله محط إعجاب وتقدير واحترام من قبل الكثير من الباحثين والمفكرين العرب المسلمين. فلقد آمن توينبي بأهمية الحضارة الإسلامية، وقدر مكانتها في التاريخ، ودورها في تقدم البشرية، والعناصر الحيوية التي تمتلكها، والتي تجعلها جديرة بالبقاء، فخصها بفصول طويلة في أماكن متعددة من موسوعته الشهيرة ((دراسة للتاريخ))، واعتبرها إحدى الحضارات الخمس العالمية الكبرى، التي ظهرت منذ القديم، وظلت قائمة حتى العصر الحاضر. كما رأى في الدين الإسلامي ديناً عالمياً تقوم الدولة على أساسه ويقدم مثالاً على ذلك بقوله: إن الحكم العباسي ببغداد قد خلف نوعاً من الحضارة بلغة أصلية، هي اللغة العربية، بينما لم تستطع إمبراطورية تيمورلنك، أن تعرب عن نفسها إلا من خلال الاستعانة بلغة الحضارة العربية، أي اللغة العربية، وهذا تأكيد على أن الإسلام، بما يمتلك من خصائص ذاتية، جعلته يدخل في أعماق الشعوب غير العربية، ومن ثم أصبحت لغة القرآن الكريم هي اللغة السائدة.

ويرى توينبي أيضاً: أن الإسلام أعاد للعرب سيادتهم السياسية، ووحدتهم الثقافية، ونشاطهم الحضاري، وأزاح عنهم الأخطار الخارجية التي عملت على استعبادهم وإضعافهم، وإزالة معظم حضارتهم، إذ يتميز الإسلام بسعة الأفق، وسموالأفكار، ويحث على استعمال العقل والفكر. كما أنه برأيه أثمر العقائد الدينية في العالم اتفاقاً مع المنطق وأشدها صراحة في الإيمان بمبدأ الوحدانية. ويرد توينبي توفيق الإسلام في الفوز بولاء الملايين من أتباعه إلى تسامحه مع تقاليد الشعوب التي تحولت إلى الإسلام، واستيعابه الكثير من تراثها القومي، بما لا يضير وجوده ومبادئه الأساسية. كما أنه صحح المفهوم الخاطئ الذي ألصق بالإسلام، والمتمثل بمقولة أن الإسلام انتشر فقط بقوة السيف، حيث رأى توينبي أن القتال لم يكن الخيار الوحيد، إذ كان الإسلام أوالجزية خيارين آخرين؛ فالإسلام أولاً والجزية ثانياً وهي برأيه سياسة مستنيرة وأسلوب حضاري، أما القتال فكان ثالث الخيارات وأخرها.

أما بالنسبة لمواقفه من القضايا العربية، فقد تنبأ بقدوم الوحدة العربية، برغم المعوقات التي تعترضها، كما أنه أدان العدوان الثلاثي على مصر ١٩٥٦ م. أما فيما يخص القضية الفلسطينية فقد اعترض توينبي على مطالبة الصهيونية بفلسطين كوطن قومي لليهود، وقال: «إذا ما أريد الوفاء بجميع مطالب الشعوب القديمة في الوقت الحاضر وهي مطالب ترجع في هذه الحالة إلى ألفي سنة مضت فلن تكون هناك نهاية لعملية توزيع الأراضي وانتزاع الشعوب من أوطانها في جميع أنحاء العالم»[١] وهذا الكلام أقلق الصهيونية، مما جعلهم يتهمون توينبي بمعاداته للجنس السامي، ودعاه سفير إسرائيل في كندا إلى عقد مناظرة عامة تمت في ٣١ يناير ١٩٦١ وفي هذه المناظرة، قدم توينبي رأيه بكل وضوح بوعد بلفور الذي أصدره وزير خارجية بلاده، حيث قال توينبي منددا بهذا الوعد المشؤوم: «والآن أعود إلى وعد بلفور إنني أهاجم بشدة وعد بلفور لأنني عندما كنت شاباً، عملت لدى الحكومة البريطانية خلال الحرب العالمية الأولى في الإمبراطورية التركية التي كانت تضم بالطبع فلسطين، ولذلك فعندي معلومات معينة حول ما حدث في ذلك الوقت وأنا أهاجم وعد بلفور وما زلت أكثر هجوماً لمسلك الانتداب البريطاني خلال الثلاثين سنة التالية.»[٢]

كما أدان توينبي المعاملة الوحشية التي يعامل بها الفلسطينيون من قبل الصهاينة، وقال ذلك صراحة للسفير الإسرائيلي بكندا: «إنكم تطالبون بحق اليهود في العودة إلى فلسطين، بالرغم من أنه لم يكن في فلسطين عام ١٩٣٥م سكان يهود، ومعاملة اليهود للعرب في فلسطين مشابهة لمعاملة النازية لليهود في أثناء الحرب العالمية الثانية»[٣]

---

(١) توينبي، أرنولد، **حقائق عن إسرائيل**، دار التعاون للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٠م، ص ٩.

(٢) المصدر ذاته، ص ١٠+١١.

(٣) الموسوعة العربية، المجلد السابع، توينبي (أرنولد جوزيف)، غطاس نعمة، ط، دمشق، ٢٠٠٣م، ص ٢١٢.

هذا على فرض أن مزاعم إسرائيل صحيحة بالنسبة لعدد القتلى اليهود في المذابح التي نفذتها بهم النازية. بل إن توينبي قد رأى أن وحشية اليهود وجرائمهم ضد العرب أعنف من جرائم النازية ضدهم «إن جرائم النازية ضد اليهود، أقل انحطاطاً إلى الدرك الأسفل من جرائم ضحاياها اليهود ضد الأبرياء العرب»(١) وقد اتهمه اليهود بمعاداة السامية. وذلك «لأنه شجب اضطهاد اليهود عرب فلسطين وبين حقيقة أطماعهم. ولقد رد توينبي بإصرار على رأيه وإقامة الأدلة على صحته»(٢)

ومن جهة أخرى اعتبر توينبي أن تجمع اليهود في دولة يعني زوال عامل تحدي الشتات الذي عاشوه سابقاً، وسوف يكون تجمعهم في دولة في قلب الوطن العربي (فلسطين) عامل تحد للعرب يستثيرهم ضد اليهود ويوحد جهودهم. ولكن توينبي مع ذلك له آراء في الحضارة الإسلامية فيها الكثير من الإجحاف وعدم الإنصاف وسنعرض لبعض هذه الآراء وسنعمد إلى تقسيمها إلى مجموعة من الأفكار على الشكل التالي:

أولاً: حول الجذور التاريخية للحضارة الإسلامية

بناءً على إحدى الأفكار الرئيسية لنظرية التحدي والاستجابة وهي فكرة (الأبوة والبنوة) والتي تعني أن بعض الحضارات وليدة حضارات سابقة عليها رأى توينبي أن الحضارة الإسلامية هي حصيلة اندماج المجتمعين العربي والإيراني، وهما بدورهما وليدا المجتمع السورياني. ولقد خلص توينبي من خلال دراسته وتتبعه لجذور الحضارة الإسلامية إلى القول: «وفي الواقع، استقر معاً عنصران ثقافيان، أحدهما من سورية والآخر من إيران. وشارك كل منهما

---

(١) توينبي، أرنولد، فلسطين جريمة ودفاع، تعريب: عمر الديراوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٦١م، ص٧.

(٢) محمد شبل، فؤاد، منهاج توينبي التاريخي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م، ص١١٤.

الآخر مشاركة وثيقة، في الوقت نفسه. فمن نهاية عصر الاضطرابات الذي سبق قيام الإمبراطورية الأخيمانية عندما بدأ الآراميون المهزومون في التسلط ثقافياً على غزاتهم الآشوريين كانت عملية المشاركة مطردة. فإذا رغبنا في تعيين وجودهما قبل ذلك، علينا أن نتطلع إلى مرآة الديانة، لنرى كيف أن نفس عصر الاضطرابات أوحى نفس الإلهام إلى زرا دشت[1] نبي إيران، وإلى أنبياء إسرائيل ويهوذا المعاصرين له.

وعلى العموم فإن العنصر الآرامي أوالسوري أكثر من الإيراني هوالذي يمكن اعتباره أعمق تأثيراً. وإذا ما رجعنا إلى ما وراء عصر الاضطرابات، لا ختفى العنصر الإيراني، ولرأينا مجتمعاً في سوريا في عصر الملك سليمان[2] ومعاصره الملك حيرام، يكتشف المحيطين الأطلسي والهندي، بعد أن كشف الأبجدية قبلئذ. مهما نحن إذاً، قد حققنا أخيراً ذاتية المجتمع الذي انحدر منه مجتمعا الإسلام التوأمان اللذان اتحدا فيما بعد في مجتمع واحد. وسندعوه المجتمع السوري.»[3]

وبذلك يكون المجتمع السوري قد أنجب مجتمعين ربيبين، هما المجتمع العربي والمجتمع الإيراني اللذان شكلا باندماجهما الحضارة الإسلامية. وإذا تساءلنا عن علاقة الدين الإسلامي بالمجتمع السوري على قاعدة الأبوة والبنوة؟ فسيكون جواب توينبي على ذلك كالتالي:

«كان الإسلام، الدين العالمي الذي اتصل عن طريقه مجتمعنا السوري في نهاية المطاف بالمجتمعين الإيراني والعربي، اتصال الأبوة»[4]

---

(١) اعتبر توينبي زرادشت نبياً مع أن الكتب السماوية وشروحاتها لم تؤكد ذلك.
(٢) تحدث عن النبي سليمان بوصفه ملكاً ولم يذكر انه نبي مع أنه جمع بين النبوة والملك وقد حكم أربعين سنة (٩٧٠ - ٩٣١ق. م).
(٣) توينبي، أرنولد، **مختصر دراسة للتاريخ**، ج١، مصدر سابق، ص٣٢ + ص٣٣.
(٤) المصدر ذاته، ص ٣٣.

وإذا سألنا توينبي عن التحديات التي أدت إلى نشوء الحضارة الإسلامية حسب رأيه فسيكون جوابه إن اقتحام الهلينية للعالم السوري، إبان حملة الإسكندر المقدوني، قد شكل تحدياً مستمراً للمجتمع السوري. وأمام هذا التحدي قام المجتمع السوري بعدة محاولات للاستجابة له، وكان لهذه المحاولات جميعها طابع مشترك. «إذ اتخذ رد الفعل المناهض للهلينية لنفسه واسطة في كل مرة بشكل حركة دينية. لكن ثمة اختلافاً أساسياً بين الأربعة، ردود الفعل الأولى، ورد الفعل الأخير، إذ بينما أخفقت ردود الفعل الزرادشتيه واليهودية والنسطورية والمينوفيستية، نجح رد الفعل الإسلامي»[1]

ويجب أن ننوه إلى أن توينبي يرى الحضارة الإسلامية مكونة من مجتمعين، الأول: عربي والثاني: إيراني، ويقصد بالمجتمع الإيراني مجتمعين المجتمع الإيراني الفارسي والمجتمع التركي العثماني، وبناءً على وجهة نظره هذه، يمكننا أن نقسم المجتمع الذي تتشكل منه الحضارة الإسلامية إلى قسمين: الأول: مجتمع عربي مسلم، ويمثل العرب المسلمين، والثاني: مجتمع مسلم من غير العرب، ويمثل (الإيرانيين والأتراك). وكلا المجتمعين ساهما في بناء الحضارة الإسلامية. وإذا تأملنا رؤى توينبي حول الجذور التاريخية للحضارة الإسلامية ما قبل النشأة (المولد)، لوجدناها تفتقر للدقة، ويعتريها الكثير من النقص والاضطراب، إذ كيف يمكننا أن نوافق توينبي على رأيه (إن الحضارة الإسلامية هي نتاج اندماج المجتمعين العربي والإيراني)؟ ثم كيف نوافقه على انهما وليدا المجتمع السورياني؟.. وإذا أردنا أن نحاكم فكرته هذه على أساس نظريته نفسها، فسنجدها غير متسقة مع السياق العام لنظريته، فالحضارة الإسلامية، برأيه، هي ثمرة العقيدة الإسلامية، وهذا يعني بداهة، أن الحضارة الإسلامية قامت بعد ظهور الدين الإسلامي، وهوبدوره قد صبغ بصبغته الخاصة كل المنجزات الفكرية والمادية للحضارة الإسلامية، ويستوي في

---

(١) المصدر ذاته، ص ٢٣٩.

ذلك ما أبدعه المسلمون أنفسهم، أوما أخذوه من الحضارات السابقة عليهم، إذ أن استقبال الوافد الفكري والحضاري من الآخر يكون بناءً على متطلبات الذات الحضارية المستوردة، ولا يملى عليها إملاءً من الخارج، وهذا يعني أن كل منجز حضاري للحضارة الإسلامية، سواء كان قد نشأ في أرضها أم استوردته من الحضارات الأخرى، عبر عملية التفاعل أوالتبادل الحضاري أي من خلال المثاقفة (التلاقح الثقافي) فإنه يكون مصبوغاً بصبغة الدين الإسلامي والأمر نفسه يشمل الحضارات الأخرى.

ثم إنه عندما ظهر الإسلام في مكة المكرمة ثم في المدينة المنورة، وانتشر بعد ذلك في شبه الجزيرة العربية بدأ المسلمون يتطلعون إلى نشر العقيدة الإسلامية في شتى أصقاع الأرض، وكان ذلك زمن رسول الله الذي أرسل الرسل إلى بلاد فارس وإلى البيزنطيين وبلاد الشام، ثم بدأت الفتوحات الإسلامية للإمبراطوريتين المتاخمتين للجزيرة العربية في العهد الراشدي، فتم فتح بلاد الرافدين وبلاد فارس (المجتمع الإيراني)، وكذلك فتحت بلاد الشام (المجتمع السورياني)، التابع آنذاك للإمبراطورية البيزنطية، ونشر الدين الإسلامي في هذه البلاد، وبالتالي أصبح المجتمع الإيراني والمجتمع السورياني، يشاركان في بناء الحضارة الإسلامية، ولكن حدث ذلك بعد أن دخل كلا المجتمعين في الإسلام، وليس قبل ذلك، كما زعم توينبي. وإذا أردنا أن نعيد ترتيب الفكرة التي انطلق منها توينبي في قراءته للجذور التاريخية للحضارة الإسلامية، فتصبح الصورة على الشكل التالي: ظهر الدين الإسلامي أولاً ثم نشأت الحضارة الإسلامية ثانياً، ثم اعتنق معظم المجتمع الإيراني والمجتمع السورياني الإسلام وبقي جزء منهم على دينهم كأهل ذمة، ولكنهم ضمن إطار الخلافة الإسلامية ثالثاً، ثم ساهم المجتمعان الإيراني والسورياني في بناء الحضارة الإسلامية رابعاً، وهذا طبعاً بعد دخول كلا المجتمعين في الإسلام وساهما في مرحلة نموالحضارة الإسلامية، وليس في مرحلة الميلاد والنشوء.

وجماع القول: إن الحضارة الإسلامية لا تنسب للمجتمع السورياني بعلاقة الأبوة والبنوة ((أي أن المجتمع السورياني ليس أباً للحضارة الإسلامية))، وإن كانت علاقة الأبوة والبنوة بين أبناء المجتمع السورياني وبعض أجزاء المجتمع الذي تشكلت منه فيما بعد، الحضارة الإسلامية علاقة أبوة وبنوة على المستوى البيولوجي، فهي ليست كذلك على المستوى الحضاري. وأما ما ذهب إليه توينبي من قوله: «وإذا تتبعنا المجتمع الإسلامي إلى أصوله، نجد أنه حصيلة اندماج مجتمعين كانا متمايزين في الأصل هما: الإيراني والعربي باقتفاء أثر هذين المجتمعين نجد وراءهما مجتمعاً مندرساً يدعى المجتمع السوري، الذي تفرع بدوره عن المجتمع السومري»[1]

نعم نقر بأن هذه المجتمعات تولدت عن بعضها البعض وشكل المجتمعان العربي والإيراني أداة بناء الحضارة الإسلامية ولكن اعتراضنا على فكرة توينبي تتلخص بالتالي: لما كانت الحضارة الإسلامية هي ثمرة العقيدة الإسلامية على حد تعبير توينبي، فكيف يمكن أن تتشكل الحضارة الإسلامية؟ ونقصد هنا مرحلة نشوء الحضارة الإسلامية بناءً على اندماج مجتمعين، إيراني (ديانته زرادشتيه) ومجتمع عربي في شبه الجزيرة العربية (وثني) ومجتمع سورياني يدين بالمسيحية؟ وكيف يمكن أن يكون اندماج هذه المجتمعات بعقائدها المختلفة أن تشكل حضارة هي الحضارة الإسلامية؟ والواقع إن الإسلام قد أحدث انقلاباً في التفكير على المستوى العقائدي، وعلى مستوى المنظومة الأخلاقية والقيمية، وأحدث أيضاً تغيراً على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي وبالتالي أتت الحضارة الإسلامية مصبوغة بصبغة الدين الإسلامي، وهي بذلك، لا تمت للمجتمع الإيراني (الزرادشتي) أوالمجتمع العربي السورياني (المسيحي) أوالمجتمع العربي في شبه الجزيرة العربية (الوثني قبل ظهور الإسلام) بصلة قبل دخول هذه المجتمعات في الإسلام. أما بالنسبة لحديثه عن علاقات بين مجتمعات توالدت عن

---

(١) توينبي، أرنولد، مختصر دراسة للتاريخ، ج٤، مصدر سابق، ص٨.

بعضها البعض من الناحية البيولوجية، وعلاقة أبوة وبنوه على المستوى(الأنساب) أواستفادة الحضارة الإسلامية من بعض المنجزات المعرفية أوالمدنية لهذه للمجتمعات السابقة عليها في الوجود. فهذا أمر لا يمكن نكرانه أما علاقة (الأبوة والبنوة) على المستوى الحضاري، فالمسألة مختلفة جداً، وذلك لأن الحضارة الإسلامية لم تنشأ نتيجة للتراكم المعرفي والقيمي والعقائدي للمجتمع العربي (الوثني)، والمجتمع الإيراني (الزرادشتي) بل إن الحضارة الإسلامية قد نشأت على أساس الدين الإسلامي الذي أحدث تغيراً أوشبه قطيعة مع الرواسب التراثية التي كانت موجودة في المجتمع المكي وسائر المدن والقرى في شبه الجزيرة العربية (من عادات وتقاليد بالية كوأد البنات ومسألة الثأر. . . الخ بوصفها ظواهر اجتماعية لا تحترم إنسانية الإنسان الذي كرمه الدين الإسلامي بشكل كبير) وكذلك الأمر بالنسبة للرواسب العقائدية (كعبادة الأوثان)، وللمعاملات الجائرة (كعدم توريث النساء وزواج المقت. . . . . الخ) وبالتالي لقد غير الإسلام نظرة الإنسان للوجود والطبيعة والبشرية فأتت الحضارة الإسلامية من قلب رحم الدين الإسلامي ولم تكن هجينة. وكل ما وفد من منجزات حضارية إلى الحضارة الإسلامية من المجتمعات أوالحضارات السابقة عليها، قد دخل عبر النوافذ الشرعية للدين الإسلامي، فلم يعد الوافد المعرفي أوالحضاري غريباً عن الحضارة الإسلامية، بعد أن هضمته وتمثلته وطورته، وأعادت صياغته من جديد وفق منظور الدين الإسلامي.

ومع ذلك فإن مصطلح (الأبوة والبنوة) كما سماه توينبي أومصطلح (بنت الحضارة) هي مصطلحات قابلة للجدل، لأن الحاجة إلى استخدامها، ملحة، نظراً للاختلافات الموجودة في إطار الحضارة الواحدة، وبسبب وجود (مركز) و(أطراف) لأي حضارة من الحضارات. «فمثلاً يمثل العرب نواة الحضارة الإسلامية، ويأتي الفرس والأتراك في المدار الثاني، بينما يمثل المسلمون المدارات

الأبعد عن المراكز (مسلمو أندونيسيا أومسلمو القوزاق وغيرهم»[1] فالإسلام ظهر بين العرب، وكان الرسول الكريم عربياً، مثلما أنزل الله القرآن باللغة العربية، كل ذلك كان لابد أن ينعكس على التكوين العربي وعلى الفكر الاجتماعي للمجتمع العربي الذي تجذر فيه مفهوم (الحضارة العربية الإسلامية) من هنا تنبع أهمية استخدام مصطلح (بنت الحضارة) للدلالة على مثل تلك الحالة. «العرب، مثلاً، يمثلون جزءاً من الحضارة الإسلامية الشاملة بالرغم من الإقرار بدورهم الرائد في تشكيلها»[2] وكذلك ينطبق الأمر نفسه على المجتمع الإيراني والتركي والمجتمعات الإسلامية الأخرى، ولكن مصطلح بنت الحضارة يتناول تحليل الحضارة الواحدة إلى المجتمعات التي تتكون منها، في حين أن مصطلح الأبوة والبنوة كما تناوله توينبي، فإنه يتناول العلاقة بين الحضارات أوالمجتمعات المختلفة، ولذلك نحن نتفق مع مصطلح بنت الحضارة (الحضارة المحلية) كما بيناه سابقاً في مقدمة البحث، ولا نتفق مع مصطلح الأبوة والبنوة بالشكل الذي طرحه توينبي.

ثانياً: الحضارة الإسلامية بين المولد والأزمة

رأى توينبي في الدين الإسلامي الاستجابة الناجحة التي وضعت حداً للتأثيرات الفكرية الواردة من الإمبراطورية الرومانية خلال القرنين السادس والسابع الميلاديين، وكانت شبه الجزيرة العربية قبل بعثة النبي محمد (ص) تفتقر لوجود عنصرين هامين لبناء الحضارة وهما:

الأول: انتفاء عنصر الوحدانية في الفكرة الدينية.

الثاني: انتفاء القانون والنظام.

---

(١) مالاشينكو، الكسي، الإسلام الثابت الحضاري في المتغيرات السياسية، ترجمة: ممتاز بدري الشيخ، دار الحارث، دمشق، ط١، ١٩٩٩م، ص ١٢ + ص ١٣.
(٢) المرجع ذاته، ص ١٣.

«وثمة مظهران في التاريخ الاجتماعي للإمبراطورية الرومانية في عهد الرسالة المحمدية، يضيفان تأثيراً عميقاً على عقل كل باحث في الشؤون العربية، ويجمع المظهرين انتفاء وجودهما في الجزيرة العربية بوضوح تام قبل البعثة المحمدية الأول: انتفاء عنصر الوحدانية في الفكرة الدينية. الثاني: انتفاء القانون والنظام وهما دعامة كل حكومة.»[1] وهذا توصيف لحالة شبه الجزيرة العربية على مستويين، الأول: (الديني) متمثلة في الافتقار إلى التوحيد على المستوى الديني، حيث كانت حالة من التحجر العقلي والفكري تخيم على الناس في شبه الجزيرة العربية، وصلت بهم إلى درجة أن يعبدوا أصناماً، والمستوى الثاني: (اجتماعي) متمثلاً بحالة من الفوضى والاحتكام لأعراف وعادات بالية، وحالة من التشتت والتجزئة والفرقة والتناحر وتفشي ظاهرة الثأر المقيتة، والصراعات بين القبائل العربية لأتفه الأسباب، كحرب البسوس وحرب داحس والغبراء، وغيرهما الكثير، إذ كانت شبه الجيرة العربية قبل البعثة تعاني من اضطرابات وفوضى على المستوى الاعتقادي الفكري وعلى المستوى السياسي والاجتماعي ويقول توينبي في ذلك: «ولقد كرس محمد حياته لتحقيق رسالته في كفالة هذين المظهرين في البيئة الاجتماعية العربية وتم ذلك فعلاً بفضل الإسلام الشامل الذي ضم بين ظهرانيه الوحدانية والسلطة التنفيذية معاً في صورة عربية. فغدت للإسلام بفضل ذلك، قوة دافعة جبارة، لم تقتصر على كفالة احتياجات العرب ونقلهم من أمة جهالة إلى أمة متحضرة، بل تدفق الإسلام من حدود شبه الجزيرة، واستولى على العالم السوري بأسره من سواحل الأطلسي إلى شواطئ السهب الأوراسي»[2]

إذاً لقد نظم الإسلام للعرب بداية ومن ثم للشعوب الأخرى التي اتصل بها من خلال الفتوحات أوعبر التجارة أوعبر التبادل الثقافي شؤونهم الدينية

(١) توينبي، أرنولد، مختصر دراسة للتاريخ، ج١، مصدر سابق، ٣٨١ + ٣٨٢.
(٢) المصدر ذاته، ص ٣٨١.

(من خلال عقيدة التوحيد) وحياتهم الدنيوية (من خلال تنظيم المعاملات الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والسياسية والقانونية)، فجمع الإسلام بذلك بين الدين والدنيا في نظام محكم، شكل القاعدة الصلبة للانطلاق بالحضارة الإسلامية وازدهارها.

ورأى توينبي أن حياة الرسول الكريم كانت منقسمة إلى قسمين: «الأولى: انصب اهتمامه خلالها على رسالته الدينية، ولقد لبث قبل ذلك خمسة عشر عاماً يشتغل بتجارة القوافل بين الواحات العربية والموانئ الصحراوية السورية للإمبراطورية الرومانية، على طول مشارف السهب العربي الشمالي، ثم عاد في سن الأربعين إلى إبلاغ رسالته الدينية. واختتمت المرحلة الأولى بهجرته من واحة مكة، مسقط رأسه، إلى يثرب الواحة المنافسة لها. الثانية: وفيها غطت الشؤون السياسية على الرسالة الدينية بل حجبها. والواقع يتخذ المسلمون من الهجرة مبدأ لتأريخ العصر الإسلامي لأنهم يعتبرونها حدثاً حاسماً في الإسلام»[1]

لقد درج الباحثون في الحضارة الإسلامية، وفي كتابة السيرة النبوية إلى تقسيم حياة الرسول محمد (ص) إلى قسمين: القسم الأول: سمي بالعهد المكي، نسبة إلى مكة المكرمة، ويتصف هذا العهد: بالتركيز على العقيدة الإسلامية وتثبيتها في قلوب الناس. فكان الخطاب الديني عاماً (للناس كافة) لدعوتهم إلى الدخول في الدين الإسلامي، وقد استغرق هذا العهد ثلاثة عشر عاماً من بدء البعثة النبوية إلى زمن الهجرة النبوية إذاً ثلاثة عشر عاماً، ورسول الله يدعوفي مكة ومن حولها إلى التوحيد، وينتهي العهد المكي بهجرة الرسول الكريم من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة. أما القسم الثاني: فقد سمي بالعهد (المدني)، نسبة إلى المدينة المنورة وقد تم التركيز فيه على العبادات بأنواعها والمعاملات (من بيع وشراء وزواج وطلاق وعقود.. الخ)، وكذلك تم التركيز على أمور الأمارة والسياسة، وكان الخطاب في هذا العهد عموماً موجهاً للمسلمين في

(١) المصدر ذاته، ص ٣٨١ + ٣٨٢.

الأغلب، واستغرق هذا العهد عشر سنوات، امتدت منذ زمن الهجرة النبوية إلى وفاة الرسول (ص). ومن هذا الاستعراض الموجز، نستنتج أنه كان من المنطقي أن يكون العهد الأول (المكي) قائماً على تثبيت الوحدانية والعقائد الدينية ودعوة الناس إلى الدخول في الدين الإسلامي، وأن يكون سابقاً على العهد الثاني (المدني)، الذي فرضت فيه العبادات والمعاملات، إذ كيف يمكن لأي إنسان أن يطبق العبادات والمعاملات على أساس الدين الإسلامي، وهولم يعتنق الإسلام بعد؟ ولذلك كان العهد المكي مرحلة ترسيخ العقيدة الإسلامية في قلوب المسلمين، وتهيئة نفوسهم لاستقبال الشرع الإسلامي بكل أركانه وأصوله وعباداته ومعاملاته. وبعد أن هيئت النفوس، أتى العهد المدني لتطبيق المفاهيم الاعتقادية وترجمتها وتطبيقها على أرض الواقع فكان بذلك الإسلام دين فكر وعمل في آن معاً. ولكن توينبي رأى في العهد المدني مرحلة تم فيها التغطية على الرسالة الدينية، بل إنه ذهب إلى ما هوأبعد من ذلك، حيث قال: إن العهد المدني قد حجب الرسالة الإسلامية. وهذا يدل على عدم تعمقه في دراسة الدين الإسلامي من جهة، وإلى وقوعه في أسر نظريته حتى وإن خالفت الواقع من جهة أخرى. إذ أن الاهتمام بالشؤون السياسية والاقتصادية الاجتماعية، وتنظيم العلاقات المدنية في مجتمع المدينة المنورة الذي ضم الأنصار من (الأوس والخزرج) والمهاجرين من أهل مكة وبعض القبائل اليهودية(بني النضير، بني قينقاع، بني قريظة) أمراً هاماً لا بد منه، إذ أن المدينة المنورة أصبحت نواة الدولة الإسلامية إن صح التعبير، وتنظيم شؤون المسلمين فيها، أصبح ضرورة لاستمرار الحياة في ظل الأوضاع الجديدة.

ولكن التركيز على الشؤون السياسية وتنظيم الحياة الدنيوية والمعاملات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في العهد المدني، لا يعني أبداً التغطية على الرسالة الإسلامية أوحجبها كما زعم توينبي، بل الأمر كان على العكس من ذلك تماماً، فقد استمرت الدعوة الدينية، وكثر عدد معتنقي الدين الإسلامي.

وما تنظيم الشؤون السياسية والحياة المدنية إلا جزءً من الدعوة الدينية ليكمل الجزء الأول المتمثل في التوحيد، وتثبيت العقيدة الإسلامية، فلا يمكن أن ننظر إلى الدين الإسلامي على أساس من التجزئة، بل الدين الإسلامي كل متكامل يجمع بين الاعتقاد والممارسة، وبين الفكر والعمل. ولم يقف توينبي عند هذا الحد فحسب، بل ذهب إلى ما هوأبعد من ذلك، حينما اعتقد أنه لوظل محمد صلى الله عليه وسلم داعياً دينياً فقط، ولم يصبح رجل سياسة على حد تعبيره لأصبح الإسلام برأيه من الناحية الروحية أسمى مما هوعليه. ورأى أن بداية انهيار الحضارة الإسلامية، بدأ منذ الهجرة النبوية أوبتحديد أدق، منذ غزوة بدر (أول حرب إسلامية) انطلاقاً من إحدى أفكار نظريته التي أعطاها طابع العموم، وهي الفكرة التي تعتبر الحرب بمثابة تغطية للاضطرابات الداخلية، وأن الحرب هي عدوة الحضارة والمؤذنة بخرابها.

ولكن الواقع يثبت عكس ما ذهب إليه توينبي، فالغزوات التي تمت في عهد الرسول، والفتوحات الإسلامية التي قامت بعد وفاته، لم يكن سببها التغطية على اضطرابات داخلية، بل كانت الغاية منها نشر الدين الإسلامي. وأما غزوة بدر وهي أول معركة خاضها المسلمون بقيادة الرسول ضد مشركي قريش، فهي تعتبر نقطة تحول تاريخية حاسمة في تاريخ المسلمين عموماً، وحياة الصحابة على وجه الخصوص، لأن هذه الغزوة أتت لتثبت لمجتمع شبه الجزيرة العربية بكل قبائله، وفئاته، أن المسلمين قد أصبحوا قوة يحسب لها ألف حساب. فلم يبقوا، كما صورهم، مشركومكة، بأنهم شرذمة هاربة مطاردة، تضم أراذل الناس وفقراءهم وعبيدهم، كما أن غزوة بدر، أعطت المسلمين الثقة بأنفسهم وبرسولهم وبربهم، وأصبحوا قادرين على اتخاذ زمام المبادرة في الهجوم وتحقيق النصر.

أما بالنسبة لآراء توينبي، فإنه يعتبر أن مولد الحضارة الإسلامية وبدء انهيارها، (أوبتعبير أدق بدء أزمتها)، تم في غضون ثلاثة عشر أوخمسة عشر

عاماً على أقصى تقدير، أي (منذ زمن البعثة إلى زمن الهجرة أومن زمن البعثة حتى غزوة بدر في السنة الثانية للهجرة) ولكن هذه النتيجة، وإن كانت تنسجم مع نظريته في التحدي والاستجابة، فإنها لا تنسجم مع الواقع كما حدث فعلاً، وقد أدرك توينبي ذلك فحاول إيجاد مخرج له من هذا المأزق المنهجي، إذ كيف يمكن أن نقول إن بدء انهيار الحضارة الإسلامية منذ زمن الهجرة ثم تستمر الحضارة الإسلامية بالنموو الازدهار والارتقاء بدلاً من الوصول إلى الانحلال كنتيجة منطقية تأتي بعد مرحلة الانهيار؟ وكيف تولد حضارة ثم تبدأ بالانهيار في مدة ثلاثة عشر أوخمسة عشر عاماً على أقصى تقدير؟ ولذلك ما كان أمام توينبي إلا أن يستثني الحضارة الإسلامية من قاعدته ولوبشكل جزئي. ويقول في ذلك: «فإن الإسلام قد وفق فعلاً في أن يصبح العقيدة الدينية لمجتمع سوري أصابه الانحلال، ونجح الإسلام على الرغم من إقحامه منذ البداية في الشؤون السياسية، ومضيه في ذلك بطريقة قاطعة، لم تعهد في الأديان الأخرى التي عرضنا لها فيما مضى. بل إن جنوح الإسلام إلى هذا التورط السياسي، بدأ أثناء حياة رسوله، بل وعلى يد الرسول نفسه، لا على يد آخر أقل منه شأناً، وتنقسم حياة الرسول محمد إلى فصلين مميزين تميزاً حاداً، يبدوان متعارضين للنظرة الأولى، ففي الفصل الأول، شغل الرسول بالتبشير بما يوحى به إليه، بالوسائل السلمية، والفصل الثاني، انهمك بتشييد دعائم قوته السياسية والحربية. واستخدم الرسول في هذا الفصل المدني قوته المادية التي أتيحت له في المدينة بغية فرض الأوامر والنواهي التي جاد بها الدين الذي أوحى به إليه في الفصل السابق من حياته، أي قبل انسحابه من مكة إلى المدينة»[1] والواقع أن الفرق بين حياة الرسول عليه الصلاة والسلام في مكة، وحياته في المدينة، يرجع إلى أسباب كثيرة لعل أهمها أن المسلمين بعد الهجرة كونوا جماعة أوأمة (أوقل نواة دولة)، ولهذه الأمة أوالجماعة علاقات فيما بين أفرادها من جهة، وعلاقات مع الجماعات والأمم الأخرى من جهة ثانية أي علاقة بين المسلمين بعضهم مع بعض

(١) المرجع ذاته، ص ٣٥٣ + ٣٥٤.

وعلاقتهم بالجماعات الأخرى غير المسلمة وهذا يقتضي بالضرورة تنظيم الشؤون السياسية والاجتماعية والاقتصادية لهذا المجتمع الجديد، كما يجب النظر في حالتي الحرب والسلم، مع أنه لم تكن الحرب الوسيلة الوحيدة لنشر الدين الإسلامي، ولكن مصلحة نشر الدين والدفاع عن المسلمين اقتضت الحروب أحياناً فكان لا بد منها. كما اقتضت مصلحة الجماعة في وقت آخر إقرار السلم وعقد المعاهدات (كصلح الحديبية) والواقع أن الإنسان في الحياة الإسلامية الصحيحة لا يمكن أن يحيا إلا في ظل مجتمع، وتوينبي يقر بأن الإسلام انتشر بقوة الإقناع وبالطرق الحوارية والدعوية أحياناً، ولكنه ظل ينظر إلى الإسلام في ضوء نظريته التي تقرر بانهيار الحضارة التي تستخدم الحروب، ولكن في الوقت نفسه، لا يمكنه الاستمرار بقوله: إن انهيار الحضارة الإسلامية قد بدأ بعد وقوع غزوة بدر، لأن ذلك لا يؤيده الواقع، فما كان منه إلا أن استثنى وعلى استحياء وبطريقة توفيقية الدين الإسلامي وبالتالي الحضارة الإسلامية من هذه القاعدة التي تستند عليها نظريته.

ثالثاً: مقومات الحضارة الإسلامية

لقد قرأ توينبي مقومات الحضارة الإسلامية ومبادئها في ضوء سد النقص الذي يعاني منه مجتمعه الأوربي (الحضارة الأوربية الغربية)، إذ اعتبر أن هناك مصدرين من مصادر الخطر يهددان المجتمع الغربي الأول نفسي يتمثل في ظاهرة التمييز العنصري، والثاني مادي، يتمثل في الخمر. وهذان العنصران متفشيان في صميم الحضارة الأوربية الغربية واعتبرهما، توينبي بمثابة تحديين يواجهان المجتمع الغربي الحديث، وقد عجز أبناء هذا المجتمع عن تحقيق استجابات ناجحة للتخلص من هذين التحديين. ومن جهة أخرى رأى توينبي في الإسلام الحل الشافي لهاتين الآفتين، على اعتبار أن الإسلام قد منع التمييز بين الناس على أساس العرق أواللون أوالأمة أوالدولة، وحصر التفاضل بين الناس بمفهوم (التقوى)، إذ لا فرق بين عربي أوعجمي أوأبيض أوأسود إلا بالتقوى، كما

حرم الإسلام الخمر، واعتبره من كبائر الذنوب، ولكن توينبي اكتفى بذكر هاتين الميزتين للإسلام والحضارة الإسلامية بوصفهما، علاجاً لحالة الأزمة التي تعيشها المجتمعات الغربية المعاصرة، وحتى في ذكر المقومات وعلاج الأزمات، فهولا يذكر إلا ما يناسب مجتمعه، أوما يحقق حل أزمة الإنسان الأوربي المعاصر والحضارة الغربية الحديثة، متجاهلاً المبادئ الكثيرة والمقومات الحضارية المتنوعة للدين الإسلامي التي كانت سبب نشوء وارتقاء الحضارة الإسلامية، والتي يمكن أن تساعد في حل الكثير من مشكلات عالمنا المعاصر، كما حلت سابقاً التحديات والعقبات التي واجهت الإنسانية ككل بوصفها حضارة عالمية. وسنكتفي بذكر بعض هذه المقومات والتي لم يأت توينبي على ذكرها على الرغم من كثرتها، سنحاول أن نوجز أهمها:

أ: في السياسة: لقد قدم الإسلام نظاماً سياسياً جديداً لم يسبقه إليه أحد من الأمم السابقة، وهونظام الشورى، وهوالذي يعطي الفرد حق المشاركة في صناعة القرارات المهمة، وهي ليست حقاً فحسب، بل فريضة على المسلمين. قال تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (سورة الشورى: ٣٨) بل جعل الإسلام من الشورى فلسفة وسياسة للمجتمع المسلم.

ب: في العدل: والعدل هوالحق وتجاوزه هوالظلم، وقد جعل العدل فريضة على كافة المسلمين حكاماً ومحكومين، ويشمل مفهوم العدل في الإسلام كافة مظاهر الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (سورة النساء: ٥٨) فالعدل ينطلق من الاسرة من خلال العدالة بين الأبناء، ثم بين أفراد المجتمع سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين، يقول تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ للهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (سورة المائدة: ٨) فالعدل هوالعاصم من كل شر وهوضرورة إنسانية ومعيار حضاري،

وقد أعلت الحضارة الإسلامية من شأنه قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (سورة النحل: ٩٠)

ج: في العلم: العلم شرط أساسي وضروري لنهوض الأمم وإنشاء الحضارات، وقد كانت أول آية نزلت على النبي هي قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (سورة العلق: ١) فكانت هذه الآية بداية إعلان عن تاريخ ميلاد مرحلة جديدة من مراحل تطور الإنسان وبداية فتح في مجال العلم، فهي تدل على وجوب العلم وضرورته للإنسان. والعلم في الإسلام ليس محصوراً فقط في العلوم الشرعية والدينية، بل يشمل العلوم الدنيوية بكل فروعها، وانطلاقاً من هذه المبادئ برع المسلمون في شتى أنواع العلوم، وتجلت عبقريتهم في علوم الطب والفلك والرياضيات والكيمياء والبصريات.. الخ وعلماء المسلمين أكثر من أن نحصيهم وهم أعلام يعرفهم القاصي والداني.

د: في الاقتصاد: اهتم الإسلام بالاقتصاد، وحرره من الاستغلال وجعله وسيلة تآلف وتواد وتراحم، فحرم المعاملات الربوية، والاحتكار والغش وفرض للفقراء نصيباً من أموال الأغنياء وحث على الصدقة والبر وفعل الخيرات قال تعالى: ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ معلوم لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾(سورة الذاريات: ١٩)

هـ: في الأخلاق: قوم الإسلام الأخلاق وأعطاها حيزاً كبيراً، وخصها بقدر كبير من التنظيم، وقد ركز الإسلام على صياغة المجتمع المسلم وتربية النشء، وتنظيم المعاملات بين الأفراد وبين الحقوق والواجبات، كحق الوالدين.. حق الجار.. حق المريض.. حق الطريق... الخ، كل هذه القيم وغيرها كانت أساس وقوام الحضارة الإسلامية.

وخلاصة القول: إن للحضارة الإسلامية ركائز ودعامات ومقومات كثيرة ساهمت في بلوغها هذه المرتبة العظيمة بين حضارات العالم. ولعل أهم

ما يميز مقومات الحضارة الإسلامية أنها عالمية وذات بعد إنساني، وأما مأخذنا على توينبي أنه لم يأت على ذكر الكثير من هذه المقومات التي أسهمت في حل مشكلات البشرية، ومازالت هذه المقومات قادرة على أن تسهم في حل الكثير من التحديات التي تواجه المجتمعات الإنسانية في العصر الحديث، وإن حالة الضعف والأزمات التي تمر بها الحضارة الإسلامية في عصرنا الراهن لا يعني عدم قدرتها على مواصلة أداء دورها في إغناء الحضارة الإنسانية الحديثة. ولكن ذلك مشروط بأن يشعر أبناؤها بأناقة الأسلوب (حسب تعبير توينبي) والتميز الحضاري، وأن تسري في أرواحهم وعقولهم وضمائرهم شعور التحفز للبناء الحضاري كما كان يشعر به أسلافهم. فالأزمة ليست أزمة موارد مادية أومبادئ فكرية، لأن الحضارة الإسلامية تمتلكها جميعاً ولكن الأزمة أزمة إدارة هذه الموارد بشكل صحيح، وتجسيد المبادئ على أرض الواقع وتوظيفها بشكل يتناسب وحجم الإرث الحضاري الذي ورثه أبناء هذه الحضارة ولم يقدروه حق قدره.

رابعاً: التجني والتحامل على المسلمين والحضارة الإسلامية

كتب توينبي كتاباً حمل عنوان ((الإسلام والغرب والمستقبل)) وذلك في عام ١٩٤٧م، وقد ترجمه إلى العربية نبيل صبحي في عام ١٩٦٩م، ولقد اخترت هذا الكتاب لأقدم مقاطع منه، تثبت مدى تجني توينبي على المسلمين وحضارتهم. ولعل ما قاله توينبي في هذا الكتاب يعبر خير تعبير على ذلك، حيث كان نقد توينبي فيه لاذعاً ومتجرداً من الموضوعية، وقد انصب تحامل توينبي فيه على المسلمين والحضارة الإسلامية منذ بداية العصر الحديث، وامتد ليطال مستقبلهم ومستقبل حضارتهم.

ويذكر توينبي في هذا الكتاب قاعدة عامة، مفادها أنه كلما واجه مجتمع متحضر تحديات من قبل مجتمع آخر متفوق عليه، فإنه لا بد له من أن يسلك أحد طريقين للرد على هذا التحدي:

الطريق الأول: هوما يسميه zealot ومعناه متمسكاً – متحمساً – متعصباً.

الطريق الثاني: هوما يسميه herodian ومعناه مقلداً متكيفاً.

ومن خلال قراءة توينبي للحضارة الإسلامية، رأى أنها عندما واجهت التحديات التي صنعتها أووضعتها الحضارة الغربية الحديثة في وجه الحضارة الإسلامية، انقسم أبناؤها بين تيارين عريضين، هما التيار المتحمس للماضي (السلفية)، وتيار المقلدين للغرب (الحاضر)، وهم (التغريبيون). وقدم أمثلة على التيار المتحمس بالحركة السلفية (الوهابية) في شبه الجزيرة العربية، والحركة المتصوفة (السنوسية) في شمال أفريقيا، وكذلك ثورة المهدي في شرق السودان، وقدم أمثلة على التيار المقلد (التغريبي) محمد علي باشا في مصر والسلطان سليم الثالث وكمال أتاتورك في تركيا، وكنا قد شرحنا هذه الفكرة في الفصل الرابع من الباب الثالث من هذا البحث ولكننا نسعى إلى تقديم الآراء التي تجنى فيها توينبي على المسلمين وحضارتهم، حيث كان تركيز توينبي على هذين التيارين في كتابه السابق الذكر ولنبدأ بتقديم الأمثلة على ذلك، فلقد وصف توينبي المتحمسين المسلمين الذين يستخدمون الأسلحة الغربية للرد على العدوان وتحرير أرضهم من الاحتلال بقوله: «ولكن (المتحمس) المسلح ببندقية أوتوماتيكية لم يعد ذلك (المتحمس) المتصوف التقي، لأنه باستعماله لأسلحة الغرب... قد وطئ أرضاً دنسه، ولا شك أنه إذا فكر في الأمر وقليلاً ما يفعل ذلك، لأن سلوكه في الأساس غريزي غير عقلاني!! يقول في نفسه ((لن أتعدى الحدود التي وصلتها في تعاملي مع الغرب)). فبعد تطبيقه بقدر معين يحتاجه للتقنية العسكرية الغربية حتى يردع بها قوى الغرب العدوانية، سيكرس حريته للحفاظ على الشريعة الإسلامية في جميع نواحي الحياة ويستمر في اكتساب رضى الله له ولذريته من بعده.»(١)

---

(١) توينبي، أرنولد، الإسلام والغرب والمستقبل، مصدر سابق، ص ٤٠.

ومن الواضح تجني توينبي على المسلم المتحمس على حد وصفه لا لذنب اقترفه، إلا لأنه ثار ضد المستعمر الغربي الذي يحتل بلاده، وينهب ثرواته، بل لقد وصف توينبي سلوك المتحمس بالغريزي واللاعقلاني في أساسه، وكأنه مولود بالفطرة على أساس غريزي حيواني، وهولا يحكم عقله في سلوكه وأفعاله إلا في النادر. وهنا نسأل توينبي متى يصبح المرء عقلانياً؟ فهل عندما يرى أرضه تحتل، وثرواته تنهب، ويستسلم لمستعمره، ويسلم بواقع الاحتلال لبلده، يصبح عندها سلوكه عقلانياً لا غريزياً؟

ويتابع توينبي بقوله: «والواضح أن حركة (المقلدين) المسلمين هي أكثر فعالية وتأثيراً من حركة (المتحمسين) الإسلاميين والتي تمثل الموقف الدفاعي لمجتمع تضغط عليه تأثيرات خارجية أقوى منه، لهذا يلجأ ((المتحمس)) إلى الماضي كالنعامة! التي تحاول وأد رأسها في الرمال لتختبئ من ملاحقيها، أما (المقلد) فيواجه الحاضر بشجاعة!! ويحاول اكتشاف المستقبل، ((فالمتحمس)) تسيره الغريزة! و((المقلد)) يسيره العقل؟ !!»[1]

لقد قدم لنا توينبي الحركة السنوسية كمثال على المتحمسين في الحضارة الإسلامية فهل السنوسيون الذين مثلوا بقيادة المجاهد عمر المختار المواجهة والصمود بشجاعة وبسالة أمام الاحتلال الإيطالي يمكن لتوينبي أن يشبهه بالنعامة؟ ألم يضرب عمر المختار مثلاً في التضحية والدفاع عن الوطن؟ ألم يقدم وهوالشيخ المسن روحه رخيصة فداء تراب وطنه؟ هل كان سيصبح عقلانياً لوأنه خنع للاستعمار الغربي الإيطالي وساومهم على شعبه وبلاده؟ ثم أن المقلد هوالتابع، لأن التقليد هواعتراف من المقلد بالعجز والنقص أمام الآخر المقلد، أي هواعتراف من المقلد بأنه أضعف من المقلد. ولكن يبدوأن توينبي حين أطلق أحكامه هذه كان يغلب عاطفته على عقله، ثم يصف المتحمسين بلاعقلانيين!. ومع ذلك فإن توينبي لا يعترف لا بالمتحمسين الإسلاميين ولا بالمقلدين الإسلاميين، وإن

(١) المصدر ذاته، ص ٤٧.

كان ينحاز إلى المقلدين بشكل أكبر ولكن في نهاية المطاف يجمع كلا التيارين في خانة العجز والتقصير. ويوضح ذلك بقوله:«ومع هذا، ورغم أن حركة (المقلدين) هي ردة فعل أقوى بما لا يقاس من حركة (المتحمسين) في مواجهة المسألة الغربية العنيدة التي تواجه العالم المعاصر كله الآن، إلا أنها أي حركة المقلدين لا تقدم في الواقع أي حل للمشكلة»[1]

والسؤال الذي يطرح الآن إذا كان المقلدون لا يقدمون أي حل للمشكلات أوالأزمات التي تمر بها الحضارة الإسلامية، فلماذا ردة الفعل لديهم في مواجهة التحديات التي تضعها الحضارة الغربية المعاصرة أقوى من ردة فعل المتحمسين؟ ولم يكتف توينبي بذلك، بل إنه استخدم عبارات مسيئة للشريعة الإسلامية لا تتناسب مع الروح الموضوعية لباحث في أهمية توينبي وذلك في معرض حديثه عن (المقلدين) الاتراك الذين سعوا إلى تحويل تركيا إلى دولة علمانية على غرار النمط الأوربي الغربي الحديث فيقول: «قامت الجمهورية التركية الوليدة بخلع المدافع عن الدين الإسلامي الخليفة وألغت منصبه أي الخلافة وجردت رجال الدين! المسلمين وحلت منظماتهم، وأزالت الحجاب عن رأس المرأة واستنكرت كل ما يرمز إليه الحجاب، وأجبرت الرجال على ارتداء القبعات التي تمنع لابسيها من أداء شعائر الصلاة الإسلامية التقليدية، بخاصة في السجود، وكنست!! الشريعة الإسلامية بأكملها، وتبنت القانون المدني السويسري بعد أن ترجمته إلى التركية، وطبقت قانون الجرائم الإيطالي وذلك بفرض هذين القانونين بعد التصويت عليهما في المجلس الوطني، وغيرت الأحرف العربية بأحرف لاتينية وهذا أمر لم يتم إلا بطرح القسم الأكبر من التراث الأدبي العثماني القديم»[2]

كيف يعتبر توينبي الحضارة ثمرة العقيدة ثم يقول: إن الأتراك كنسوا العقيدة الإسلامية؟ هذه الألفاظ لا تحتاج إلى شرح فهي واضحة في ذاتها وأي شيء أكثر

(١) المصدر ذاته، ص ٤٨.

(٢) المصدر ذاته، ص ٥٠.

من هذا التطاول على الشريعة الإسلامية والمسلمين وحضارتهم ثم يعود توينبي ليمتدح عمل الأتراك بسبب تخليهم عن كل ما يمت لماضيهم بصلة ولكن هذه القطيعة التي قام بها الأتراك لا تدل على أي مظهر من مظاهر التقدم والرقي، إذ لا يشترط التقدم التخلي وقطع الصلة لأي أمة عن ماضيها. فلكل أمة ماض فيه الغث والسمين، وما على الأمة التي تريد النهوض، إلا أن تصفي الغث الموجود في ماضيها وأن تبقي على ما هومفيد وثمين فيه، كخطوة أولى على طريق التقدم الحضاري، لا أن تتخلى عن ماضيها بكل ما فيه خطئه وصوابه. أما ما فعله الأتراك وامتدحه توينبي ما هوإلا محاولة لإلغاء ذاكرتهم من كل إرث ثقافي وروحي وحضاري، من جهة، وتقليد المجتمعات الغربية. من جهة أخرى. وهذا ما يذكرنا بحالة الغراب الذي أراد أن يقلد مشية البطة، فكانت النتيجة لا هوتعلم مشيتها ولا هواستطاع أن يمشي كما كان حاله قبل التقليد، والواقع الحالي شاهد على ذلك؛ فالأوروبيون، وبالرغم من كل التنازلات التي تقدمها تركيا لهم لم يقبلوا في إدخالها في المجموعة الأوربية، وكل يوم تفرض على الأتراك شروط وتنازلات، وينفذها الأتراك، ولكنهم مع ذلك، لا يزدادون إلا بعداً عن الأوروبيين. «ويجب على المراقب الغربي أن يراعي حدود اللياقة فلا يغالط ولا يسخر لأن ما يحاول (المقلدون) الأتراك القيام به هوتغيير... وطنهم ومواطنيهم مما هوفيه.. إلى حالة، كنا نحن، منذ التقاء الغرب بالإسلام، ننتقدهم لعدم وجودها طبيعة فيهم، وهاهم حاولوا... ولومتأخرين إقامة صورة طبق الأصل لدولة غربية وشعب غربي»[1]

وكلام توينبي هذا يدل على أن المجتمع الغربي يسخر من (المقلدين) الأتراك الذين خلعوا ثوبهم، واستبدلوها بثياب غيرهم ولم يكتف توينبي بكلامه هذا بل زاد عليه بقوله: «.. أنه مهما فعل، فهومخطئ في نظرنا، وهوأي التركي قادر على ترديد مقطع من كتابنا المقدس على مسامعنا، يقول: ((لقد نفخنا في القرب

(١) المصدر ذاته، ص ٥٢.

فلم ترقصوا، وحزنا معكم فلم تبكوا !!))»[1] ويكشف لنا توينبي نقطتي ضعف في حركة المقلدين وهما:

الأولى: إن الحركة مقلدة متبعة، وليست مخترعة مبتدعة، لذا ففي حال نجاحها جدلاً لن تزيد إلا في كمية المصنوعات التي تنتجها الآلة في المجتمعات الغربية، بدلاً من أن تطلق شيئاً من الطاقة المبدعة في النفس البشرية. والنقطة الثانية: في حال نجاح الفئة المبدعة التركية فرضاً فإن أقصى ما يمكن ((للمقلدين)) الوصول إليه، سيكون هناك خلاص. . . . . مجرد خلاص لأقلية ضئيلة في أي مجتمع تبنى طريق (التقليد)، ويوضح لنا توينبي نوايا أبناء الحضارة الغربية اتجاه الأتراك بقوله: «وبما أن التركي التقليدي، كان يعتبر نفسه من طينة خاصة، حاولنا أن نحط من كبريائه بتصوير هذه. . الطينة الخاصة شيئاً ممقوتاً وسميناه ((التركي النكرة)). . . إلى أن استطعنا أخيراً أن نحطم سلاحه النفسي وحرضناه على القيام بهذه الثورة (المقلدة) التي استهلكها الآن أمام أعيننا»[2]

ثم ينتقل توينبي من الحديث عن المقلدين (الإسلاميين) إلى الحديث عن اليقظة الإسلامية ككل، فيصفها توينبي بقوله: «صحيح أن هذه الإمكانية ((المدمرة))!! للإسلام لاتظهر الآن حتمية الوقوع لأن الكلمة المؤثرة ((الوحدةالإسلامية) pan Islamism والتي كانت دائماً ((بعبع)) المستعمرين منذ استعمالها في اللغة السياسية للسلطان عبد الحميد بدأت. . . . مؤخراً تفقد سيطرتها التي كانت لها على عقول المسلمين وليس من الصعب علينا أن نرى العوائق الذاتية الموجودة في الدعوة لمثل هذه الحركة الإسلامية الشاملة»[3]

والسؤال الذي يطرح نفسه هو لماذا الوحدة الإسلامية، برأي توينبي، إمكانية مدمرة؟ ثم من أين أتى بمعلوماته بأن المسلمين لم يعودوا يتطلعون إلى

(١) المصدر ذاته، ص ٥٢.
(٢) المصدر ذاته، ص ٥٢.
(٣) المصدر ذاته، ص ٦٨ + ٦٩.

الوحدة؟ صحيح أن الظروف الحالية للأمة العربية والإسلامية تعيق تحقيق مثل هذه الوحدة ولكن هذا لا يعني أن الرغبة بهذه الوحدة قد انتزعت من عقول وقلوب وضمائر أبناء هذه الأمة. ثم يعود توينبي ليصف مجرد الرغبة أوالتطلع إلى تجمع عقائدي أوقيام وحدة إسلامية بأبشع الأوصاف حيث يقول: «فالوحدة الإسلامية ما هي إلا عارض للغريزة التي تدفع قطيعاً من الثيران! التي ترعى في سهول متفرقة، إلى التجمع لتشكيل كتائب رؤوسها إلى الأرض وقرونها إلى الهواء.. وذلك حالما يظهر عدوداخل الحمى، أي بتعبير آخر، الوحدة الإسلامية هي مثل للعودة إلى التكتيك التقليدي لمواجهة عدوغير عادي والتي سميناها في بحثنا المتحمسين...»[1]

إن توينبي يستهزئ ويتحامل على المسلمين وخصوصاً المتحمسين منهم على حد تعبيره حيث، يرى فيهم العجز عن استخدام التقانة. وكأن العجز فيهم صفة فطرية ومن جهة أخرى يصف المقلدين الإسلاميين بأنهم سفهاء، وليس لديهم أي طموح أوأهداف بعيدة والأسوأ من هذا وذاك، أنه حصر أبناء الحضارة الإسلامية كلهم ما بين هذين التيارين العريضين (فهم إما متحمسون وإما مقلدون) ولا وجود برأيه لغير هذين التيارين وكلاهما برأيه سيئ. «وغريزة القطيع! تظهر تلقائياً... ولكن من الصعب جداً تحويلها إلى عمل مؤثر دون الاستعانة بالنظام المحكم للمواصلات الآلية التي ابتدعتها العبقرية الغربية: كالسفن التجارية، والخطوط الحديدية والبرق والهاتف والطيارات والسيارات.. الخ واستعمال هذه الوسائل أبعد من أن تصل إليه مهارة ((المتحمس الإسلامي))، أما ((المقلدون المسلمون))، وهم الذين نجحوا.... تقريباً في السيطرة على تلك الوسائل، فلا يرغبون في استعمالها، كما هومفروض لتزعم ((جهاد مقدس)) ضد الغرب بل يستعملونها لإعادة تنظيم حياتهم الخاصة على النمط الغربي»[2]

(١) المصدر ذاته، ص ٦٩.

(٢) المصدر ذاته، ص ٧٠.

ومع كل هذا التسفيه للأهداف وطموحات أبناء الأمة العربية والإسلامية ككل فهويبدي صراحة كراهيته وعدم رغبته في أن يحقق العرب والمسلمين نهضة من جديد لاستعادة دورهم التاريخي والحضاري حيث يقول: «فإذا سبب الوضع الدولي الآن حرباً عنصرية. . . يمكن للإسلام أن يتحرك ليلعب دوره التاريخي مرة أخرى. . . . . . وأرجوأن لا يتحقق ذلك»[1]

ومن خلال هذا الاستعراض البسيط لآراء توينبي، نجد أنه قسم المسلمين في العصور الحديثة إلى قسمين منفعلين غير فاعلين هما المتحمسون والمقلدون، وكأنه لا يوجد فريق ثالث أورابع من أبناء هذه الأمة، هذا من جهة ومن جهة أخرى فقد تحامل توينبي كثيراً على المتحمسين المسلمين لمجرد أنهم ناهضوا الاستعمار الغربي الذي غزا بلادهم ونهب ثرواتهم، ولأنهم رفضوا التبعية أوالتقليد بأي شكل من أشكاله. لذلك نجده يصفهم بأشنع وأقبح الأوصاف ويجعلهم كالحيوانات تحركهم غرائزهم ولا يحكمون عقلاً ولا منطقاً. واعتبرهم أيضاً عاجزين عن استخدام العلم أوالتقانة هذا فضلاً عن عجزهم عن الإبداع في أي مجال من مجالات الحياة، ويحكم على مستقبلهم بالفشل بشكل مسبق. أما التقليديون وإن رأى أنهم أفضل بقليل من المتحمسين إلا أنه اعتبرهم عاجزين عن الإبداع وأنهم وإن استخدموا التقانة الغربية، فذلك سيكون بهدف تنظيم أغراضهم الشخصية وتحقيق مصالحهم الذاتية، وليس لتحرير بلادهم أوالنهوض بها.

وإذا كان المسلمون كافة مقسومين بين هذين التيارين العاجزين عن عمل أي شيء، كما زعم توينبي، فمن هم إذاً الذين حرروا البلاد العربية والبلاد الإسلامية التي وقعت تحت سيطرة الاستعمار الغربي؟ ومن هم الذين يقدمون المشاريع النهضوية لنهوض بواقع الأمة العربية والإسلامية؟

ثم إن توينبي يرى مجرد التفكير في تحقيق صيغة من صيغ الوحدة أنها

(١) المصدر ذاته، ص ٧٣.

كارثة على البشرية وأن مجرد الشعور بذلك هوشعور غريزي على حد تعبيره وأخيراً، لا أدري لماذا يرجوتوينبي أن لا يحقق الإسلام وحدته وأن لا تحقق الحضارة الإسلامية دورها؟ ولا أجد تفسيراً لذلك سوى أنه يخشى على حضارته (الحضارة الغربية) أن تندثر إذا استعادت الحضارة الإسلامية دورها الريادي في قيادة الحضارات الإنسانية لأن الحضارتين على طرفي نقيض ولا يمكن أن توجد الظلمة حيث يولد النور.

خامساً: عدم تعمق توينبي في فهم الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية

لما كانت أي حضارة برأي توينبي هي ثمرة من ثمرات الدين، تنشأ في ظلاله وتنبت في أرضه وتخرج من رحمه. وهذه هي القاعدة الأساس في نظرية توينبي، فإن الحضارة الإسلامية سوف تكون بداهةً ثمرة من ثمرات الدين الإسلامي، ولما كان توينبي غير متعمق في دراسة الدين الإسلامي، فقد أتت دراسته للحضارة الإسلامية في بعض النقاط ضحلة لا تنم عن فهم عميق لحقيقة الدين الإسلامي، الأمر الذي انعكس على فهمه للحضارة الإسلامية موضوع بحثنا، حيث وقع توينبي في تحليلات خاطئة أثناء تحليله للحضارة الإسلامية. وسنقدم أمثلة لنبرهن كيف أن توينبي استنتج أفكاراً خاطئة حول الحضارة الإسلامية، تدل على عدم تعمقه في الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية. حيث يذكر توينبي فرقتين هما (البهائية) و(الأحمدية) بوصفهما إرهاصات لدينين جديدين يمكنهما بزعمه أن يخرجا الأمة الإسلامية من أزماتها الحضارية الراهنة ومن ثم معاودة دورها الحضاري من خلال الحلول (الاستجابات) التي يمكن أن تقدمهما هاتان الفرقتان أوالدينان الجديدان على حد تعبيره، لأنه رأى فيهما بعض الأفكار المبدعة. ولوأن توينبي درس هاتين الفرقتين بشكل حقيقي وعميق، لوجدهما خاليتين من أي إمكانية لإبداع حلول جديده لإنقاذ الحضارة الإسلامية من التحديات التي تواجهها، كما أنه اعتبر هاتين الفرقتين دينين جديدين! ويقول في ذلك: «والواقع أن تأثير الغرب بدأ يحرك كوامن الإسلام، ويمكننا أن نميز

في هذه الأيام المبكرة بعض الحركات الفكرية التي يمكن أن تصبح أجنة لديانات سامية جديدة!!! ويذكر المراقب الغربي المعاصر حركتي(البهائية) و(الأحمدية) اللتين ظهرتا أولاً في عكا (فلسطين) ولاهور «يوم كانت جزءاً من الهند، إذ بدأتا ترسلان المبشرين بهما إلى أوروبا وأميركا.»[1]

ولا يقف توينبي عند هذا الحد فحسب، بل إنه يعتبر هاتين الحركتين أوالفرقتين دينين جديدين ويعزم في ذلك بقوله: في رأيي إن البهائية بدون شك دين، ودين مستقل على قدم المساواة مع الإسلام والمسيحية أوغيرهما من الأديان المعترف بها في العالم، فالبهائية ليست مذهباً تابعاً لدين آخر، بل هي دين منفرد بذاته، ولها نفس المكانة التي للأديان الأخرى. والأمر نفسه ينطبق على الأحمدية حسب رأي توينبي. وهنا يأتي السؤال ما هاتان الديانتان اللتان يبشرنا بظهورهما توينبي؟ الجواب سنستعرض هاتين الفرقتين تاريخياً لنرى على ماذا يحتويان من أفكار ومبادئ؟

أ: البهائية (البابية): نسبة إلى الميراز علي محمد الشيرازي المولود في شيراز (إيران) عام ١٨١٩م، والذي سمى نفسه الباب، إشارة إلى أنه الباب الوحيد الذي يمكن أن ينفذ منه الطالب ليصل إلى حضرة الله. كما سمى نفسه بالنقطة أي منبثق الحق وروح الله ومظهر قوته وجلاله. فما هي صفات هذا الرجل؟ وما هوعلمه؟ «كان هذا الرجل في بادئ أمره من المسلمين المتعبدين وكان يتمتع بأخلاق فاضلة وشمائل جذابة، ولكنه ما لبث أن اشتغل بتأسيس دين جديد مخالف للإسلام، وراح يستنبطه بالتأويلات الباطلة الباطنية من كتاب الله تعالى، فانضم إليه رجال كانوا من أتباعه وانتشر له اسم في بلاد فارس»[2] وقد حوصرت هذه الفرقة وحوربت، مما جعلهم يتنقلون من إيران إلى العراق ثم إلى

---

(١) المصدر ذاته، ص ٦٠.

(٢) البوطي، محمد سعيد رمضان، العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر، مطبعة دار الكتاب، دمشق، ط٦، ١٩٩٩م، ص ٨٨.

عكا في فلسطين حيث استقروا هناك وخلاصة العقيدة التي يعتنقها أصحاب هذه الفرقة هي التالي: القول إن مجموع الكائنات المتنوعة هوالله ذاته، وإذا قامت القيامة، رجع الخلق إلى الله، وفنوا في وحدته التي صدروا عنها، فيتلاشى إذ ذاك كل شيء إلا الطبيعة الإلهية. والقول: إن النبوة والوحي ليسا إلا من بعض مظاهر الاتحاد بين الله وعباده، وكل منهما في نظرهم باقيان مستمران وليس (الباب) إلا مظهراً لا ستمرار الوحي والرسالة.

فهوعندهم من أكبر الأنبياء الذين يؤكدون أن زمن الوحي مستمر ولم ينقض بعد، وليس في عقيدة البابية جنة ولا نار بل الأتقياء والأخيار يرجعون إلى الله ويحيون في ذاته، أما الأشرار فيفنون وينتهون. وللصلاة عند البابية مظهرها الخاص بهم، ويكتفى منها بمرة واحدة كل شهر. والحج عندهم يكون إلى عكا. ولما توفي الميراز علي محمد الشيرازي خلفه ميرزا حسين علي نوري (١٨١٧م - ١٨٩٢) الملقب بـ (بهاء الدين) الذي نادى على نفسه خليفة للباب، وعمد إلى تطوير (البابية)، فأسس الحركة البهائية التي انتشرت في إيران والعراق وفلسطين ومصر وأوربا وأمريكا، وأعلن أتباعه أن دين الله لم يتم إلا بظهور البهاء الذي هوأحد رسل الله في اعتقادهم[١] «وتقول البهائية بالنسبية، وبوحدة الوجود، ودورة النبوة، وأن الجنة والنار رموز، وأن التطور حق، والأديان جميعها قد انتهى أمرها، والله هوالإنسان نفسه، وكل صفات الله هي الصفات المرتجاة للإنسان. والرباني في البهائية هوصاحب الخلق، وتبشر بالمساواة قي الميراث بين الذكور والإناث، وتجعل للمرأة حق الطلاق كالرجال... الخ»[٢] ولما توفي بهاء الدين خلفه ابنه (عباس أفندي) في زعامة الفرقة البهائية، فلقب بعبد البهاء، وانتقل إلى عكا. ولكنه حور تعاليم أبيه بما يتفق مع الثقافة الغربية، فنجحت الدعوة في بعض دول أوربة وأمريكا وتوفي (عباس أفندي) في حيفا سنة ١٩٢٢م.

---

(١) انظر دائرة المعارف لفريد وجدي: ٢/ ٥ و ٢/٣٧٥.

(٢) الحفني، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٠م، ص ١٦٥.

ب: **الأحمدية (القاديانية):** نهض بهذه الحركة في (البنجاب) مؤسسها ميرزا غلام أحمد القادياني[1] (١٢٥٢ - ١٣٢٦هـ). وقد أعلن «.. بأن الله إنما وعد بظهور مثيل عيسى في الأرض لا بظهور عيسى نفسه. وبأنه هوذلك المثيل الذي وعد الله بظهوره فهوالمسيح الموعود. ثم راح يزعم أنه نبي ورسول مؤيد من الله، وصاغ لنفسه وحياً كالقرآن، وابتنى لنفسه مسجداً في بلدة (قاديان) وسماه المسجد الأقصى. وسمى بلدته مكة المسيح، وسمى أزواجه أمهات المؤمنين»[2]

آمن (غلام أحمد) بالمساواة المطلقة بين الناس، وجعل المرأة بمنزلة الرجل في الميراث، وأنكر الإيمان باليوم الآخر وبالجنة والنار، وذهب إلى أنه يمثل الأنبياء السابقين جميعاً، وأن الرسالة (المحمدية) ليست آخر الرسالات، بل أنها ستتجلى في آخرين من بعده كما تجلت الرسالة بحلول الله فيه من بعد الرسول محمد (ص). وراح يجمع من حوله الأتباع بكل وسيلة، والاستعمار البريطاني يغذيه بشكل مكشوف وملحوظ، ثم أعلن أن ظواهر القرآن الكريم والسنة النبوية مصروفة إلى الاستعارات والتأويلات المختلفة، وأخذ يحرف كما يشاء في شرع الله وحكمه، وكان من جملة تحريفاته أنه رأى بأن الجهاد منسوخ ولا سيما ضد الإنكليز، وذلك لموقفهم النبيل من المسلمين ولحسن رعايتهم لهم كما زعم[3]. وتعلن (الأحمدية) أن من واجب جميع الأحمديين الصادقين الذين يعتقدون أن (ميرزا) مرسل من الله «يجب عليهم أن يوقنوا في أعماق قلوبهم، من غير ملق

(١) ولد في منتصف القرن التاسع عشر للميلاد في مدينة (قاديان) وأعلن سنة ١٨٨٠م أنه المهدي وتوفي سنة ١٩٠٨م بمدينة (لاهور) ونقل جثمانه إلى (قاديان) ودفن فيها. انتشرت تعاليمه في بلاد إسلامية مختلفة (في أفغانستان وفي إيران وفي مصر...الخ).

(٢) البوطي، محمد سعيد رمضان، **العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر** مرجع سابق، ص ٨٨+٨٩.

(٣) أنظر كتاب التصريح بما تواتر من نزول المسيح، وما كتبه في هذا الصدد محققه الأستاذ عبد الفتاح أبو غدة نقلاً عن الإمام الكشميري في مقدمة كتاب ((الإسلام في حياة عيسى عليه السلام)) من ص ٣٨ إلى ٤٢.

ولا رياء، بأن الحكومة البريطانية هي فضل لهم من الله وظل من رحمته وان يعتقدوا اعتقاداً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه بأن حياة هذه الحكومة هي حياتهم»[1]

هذا باختصار موجز عن البهائية (البابية) والأحمدية (القاديانية) فهل هما ديانتان جديدتان كما رأى توينبي، أم هما فرقتان منحرفتان عن الدين الإسلامي؟ وهل بإمكان هاتين الفرقتين أن يخلصا الحضارة الإسلامية من أزماتها ويعيدا لها أمجادها كما اعتقد توينبي؟ من خلال الاستعراض السابق يبدوا لنا جلياً أنهما ليسا بدينين جديدين، وإنما هما فرقتان، اعتمدت كل واحدة منهما على تحريف وتأويل لبعض تعاليم الدين الإسلامي، لتخرج كل منهما بصيغة، وكأنها دين جديد، ومن ثم ليس فيهما أي أفكار إبداعية أوإمكانية لإبداع استجابات ناجحة للتصدي للتحديات التي تواجههما أوتواجه الحضارة الإسلامية كما ادعى توينبي. ثم لوأننا افترضنا أنهما دينان جديدان وأنهما يمتلكان مقومات الإبداع والاستجابات الناجحة كما رأى توينبي، فإنهما من الطبيعي أن يشكلا حضارتين جديدتين مختلفتين عن بعضهما وعن الحضارة الإسلامية، وسيحلان أزماتهما، وليس أزمات الحضارة الإسلامية، وهما مع ذلك، لم يظهرا بما فيه الكفاية، ليشكلا أي نواة لحضارتين جديدتين حتى الآن، والمؤشرات المستقبلية لا توحي بذلك أيضاً. ولكن ربما كان إعجاب توينبي بهما لوجود بعض الأفكار التي خيل له أنها تتناسب مع نظريته، ولا سيما ما طرحته القاديانية من تعطيل الجهاد وخصوصاً ضد الإنكليز وذلك لأن توينبي يرى في الحرب بداية انهيار الحضارات ولكن إنهاء الحروب وتعطيل الجهاد ضد المستعمر، لا يمكن أن يكون حلاً للأزمات الحضارية التي تواجه حضارة من الحضارات. وأما بالنسبة لموقف توينبي من البهائية، فربما قد أعجب بها لأنها تدعوإلى مساواة المرأة بالرجل كما

---

(١) العوا، عادل، المذاهب الفلسفية، منشورات جامعة دمشق، ط٤، دمشق، ١٩٩٣م، ص ١٢٠.

أنها تدعو إلى عالمية الدين والتوحيد بين الأديان. وهذه الأفكار وإن بدت لتوينبي بظاهرها، أفكاراً تقدمية إلا إنها أعجز من أن تقدم الاستجابات الناجحة القادرة على الانتقال بالحضارة الإسلامية من حالة الركود إلى حالة الحركة.

وخلاصة القول: إن هذه الأفكار الخمس يمكن أن توضح لنا بعض المآخذ على نظرة توينبي للحضارة الإسلامية وعلى بعض أحكامه عليها، وإن كانت هذه الأفكار الخمس، ليست هي كل ما يمكن أن يؤخذ على توينبي حول نظرته للحضارة الإسلامية ولكنها يمكن أن تقدم لنا تصوراً عن بعض مثالب رؤاه وأفكاره فيما يخص المسلمين وحضارتهم. ولكي لا نبخس هذا المؤرخ والمفكر حقه، نكرر إنه دافع عن الحضارة الإسلامية أحياناً، وأعجب بها، ووقف مع بعض القضايا العربية ولاسيما القضية الفلسطينية. ولكن ذلك كله لا يبرئ ساحة توينبي من النقد، ولا يعفيه من المساءلة، وخصوصاً عندما يستخدم ألفاظاً مهينة يحتقر فيها العرب والمسلمين، ويستخف بقدراتهم ويسفه طموحاتهم وخصوصاً فيما يخص مستقبلهم ومستقبل حضارتهم، مع العلم أن الحداثة والتحديث بمفهومهما الفلسفي وبتطبيقاتهما العملية الحضارية لم يكونا أمراً جديداً على الحضارة العربية الإسلامية، فالدين الإسلامي هو في إحدى صوره مشروع حداثي، غير القيم والمفاهيم والثقافة السائدة في مجتمع شبه الجزيرة العربية، وامتد ليطال معظم أجزاء العالم.

فلقد حرر الإسلام الناس من عبودية الأصنام إلى عبودية الله وحده، واستنهض الهمم ليغيروا ما بأنفسهم، وليغيروا واقعهم المزري، وحثهم على التحرر والنهضة والتغيير ورفض التقليد الأعمى والإتباع غير الواعي للموروث والتقليد. وقد استمر المشروع النهضوي حتى في أحلك الظروف التي مرت بها الأمة الإسلامية، ومازالت المشاريع النهضوية العربية مستمرة حتى اليوم وإن كانت بجهود أضعف وبنسبة أقل مما كانت عليه زمن ازدهار الحضارة الإسلامية، ولكن هذا بالمقابل لا يقلل من أهمية المشاريع النهضوية العربية والإسلامية المعاصرة ولا يبرر لتوينبي أن يقلل من شأنها.

الفصل الثالث

أهمية آراء توينبي وتصوراته المستقبلية

أولاً: مستقبل العالم العربي والإسلامي

ثانياً: مستقبل العالم الغربي

ثالثاً: رؤى مستقبلية حول العلاقة بين الحضارات

أ : وجهة نظر الغرب في العلاقة بين الحضارات

ب: وجهة نظر العرب والمسلمين في إشكالية العلاقة بين الإسلام والغرب

لقد كان لاندلاع الحربين العالميتين (الأولى والثانية) أثر مدمر على مفكري الغرب إذ شعروا فجأة أن حضارتهم ليست في مأمن من أن يصيبها ما أصاب الحضارات الماضية، فوجهت هذه التجارب القاسية الكثير من مفكري الغرب لدراسة الحضارات والوقوف على أسباب انهيارها وسبل إنقاذها إن كان ذلك ممكناً والبحث في ماهية الحضارات قديمها وحديثها، علهم يعثرون على حلول مناسبة للأزمات التي تمر بها حضارتهم ومجتمعاتهم المعاصرة.

ولقد سرى هذا الشعور بالقلق حول مستقبل الحضارة الغربية إلى أرنولد توينبي، فراعه ما كتبه بعض المفكرين الغربيين المتشائمين من مستقبل حضارتهم وكان أكثر ما أفزعه وأثر فيه، فيما يخص هذه الفكرة كتاب الفيلسوف الألماني أوزولد شبنغلر ((أفول الغرب))، والذي رأى فيه شبنغلر أن الحضارة الغربية قد بدأت بالانهيار منذ القرن العاشر الميلادي وتنبأ بانحلال الحضارة الغربية ومن ثم اندثارها وزعم بأن ذلك أمر حتمي لا مفر منه.

وهذا ما جعل توينبي يقف طويلاً أمام هذه الفكرة المرعبة والتي تتلخص في حتمية انهيار الحضارات عموماً ـ وذلك بعد انتهاء أعمارها واستنفاذ طاقاتها لأن للحضارة أطواراً ومراحل مثل مراحل حياة الإنسان، وهي مهما امتدت تكون محصورة بين نقطتي المولد والموت، كما اعتقد شبنغلر وهذا الأمر سوف ينسحب على الحضارة الغربية الحديثة، ولا سيما أن بوادر الانهيار بادية عليها منذ عصر النهضة، حسب رأي توينبي، وهذا ما حرك مكامن القلق لديه بشكل أكبر. ورأى توينبي أيضاً أن البشرية تأخذ بخناقها أزمة خانقة. وهي لا تقل في شرها عن الحربين العالميتين وتداعياتهما، وذلك مما ينذر بمستقبل مزعج. وتنبأ بناءً على ذلك بحدوث نكبة من صنع الإنسان تدمر المجال الحيوي وتقضي على البشرية جمعاء، ثم قال: هذا احتمال ولكنه ليس الخيار الوحيد أمام البشر. ولاحظ توينبي أن الإنسان قد زاد في قوته المادية بحيث أنه أصبح خطراً حتى على بقاء المجال الحيوي وبالمقابل لم يزد الإنسان من إمكانياته الروحية، وقرر

أن التغيير الوحيد المعقول في تركيب المجال الحيوي، والذي يمكن أن ينقذ هذا المجال هوزيادة القدرة الروحية للإنسان. وأكد على أن الإنسان يظل بالإضافة إلى أنه طبيعة وجسم يتمتع بروح. وهذه الروح تمتلك الوعي، ومن ثم فالإنسان يمكنه أن يختار إما الخير وإما الشر.

ويعتقد توينبي أن مرض المجتمع الحديث لا يمكن شفاؤه إلا بثورة روحية في قلوب بني البشر وعقولهم. فالعلل الاجتماعية لا تعالج بالتغيرات المؤسسية، بل إن العلاج الناجي والشافي هوعلاج روحي، لأن كل مؤسسة اجتماعية تقوم على فلسفة أودين. وهي بحسب القاعدة الروحية التي أقيمت عليها، تكون إما حسنة وإما سيئة ويؤكد توينبي أيضاً أن الإنسانية بحاجة إلى أساس روحي جديد، ويضم بذلك صوته إلى الأصوات الكثيرة التي انطلقت من مختلف أنحاء العالم، مؤكدة على الحاجة الملحة في عصرنا الراهن إلى الإيمان. ولا يغفل توينبي أهمية التاريخ في فهم الحاضر، على اعتبار أن العبرة الواضحة التي يقدمها الماضي تسهم في سبيل إغناء الأحكام في العصر الراهن، ومن هنا يتجلى التماثل بين الماضي والمستقبل.

«ومن خلال منهج الاستقراء كان التطلع نحودراسة التاريخ انطلاقاً من الاعتماد على الوحدة الحضارية الكاملة، مقصياً في ذلك القومية. لأن حركة التاريخ لا يمكن أن تقوم على فاعلية عنصر بعينه، بقدر ما تستند على التفاعل الاجتماعي المفضي إلى الحضارة»[1]

وهكذا كانت انطلاقة توينبي نحواستقراء التاريخ العالمي، والعكوف على دراسة الحضارات قديمها وحديثها، متخطياً الرؤية العرقية العنصرية التي تأثرت بالتقدم المادي الذي بلغه مفكروالغرب. «وهوفي تطلعه نحوهذا المسعى

---

(١) شو مسكي، نعوم، الغزو مستمر، ترجمة: النبهان، دار المدى، دمشق، ١٩٩٩م، ص ٢٠٠.

رفض فكرة خضوع التاريخ للروح التي نادى فيها هيغل على اعتبار أن الروح التاريخية، لا تكمن في الفرد بل في المجتمع. وعليه لا بد من الخضوع الكامل لا إرادة المجتمع الذي تمثله الدولة. وبالمقابل لم يأخذ بالمقولة المستندة إلى أن الروح تكمن خارج سياق التاريخ، لأنها تخضع التاريخ للتفسير الخاطئ على اعتبار أن الحقيقة ستكون خارج التاريخ حيث العالم الآخر»[1]

كذلك رفض توينبي المصادفة في حركة التاريخ على اعتبار خضوعه لقوى غير منظورة في صيرورة المجتمعات، ولم يأخذ بفكرة الدورة الحضارية بالصورة التي نادى بها شبنغلر والتي يجزم فيها بحتمية انهيار الحضارات جميعها بعد أن تستنفذ كل منها جميع طاقاتها الإبداعية. وكانت الأبحاث التي اشتغل عليها توينبي قد أوصلته إلى تحديد خمس حضارات مازالت قائمة حتى الآن من أصل إحدى وعشرين حضارة وجدت خلال كل تاريخ البشرية. وهذه الحضارات هي: الحضارة الغربية والحضارة الأرثوذكسية، والحضارة الإسلامية، والحضارة الهندية، والحضارة البوذية (الشرق الأقصى). وقد حدد توينبي العامل الرئيسي في نشوء الحضارات وحصره في الدين وليس في الدولة. «على اعتبار أن الدين يعد الأس الأهم في تفعيل المجتمعات لمواجهة المشاكل. في حين أن الدولة تكون الوسيط الذي تعيش في كنفه جرثومة الانحلال والتفسخ، وباعتبار تطلع النخبة لاستنفاذ موارد المجموع. باعتبار الأسبقيات التاريخية يمكن الإشارة إلى أن المجتمعات أسبق للظهور من الحضارات، ومن خلال التماثل يمكن المقارنة بين الحضارات، مع الوعي الجاد والدقيق بأن التاريخ لا يعيد نفسه»[2]

ورفض توينبي أيضاً القول بالوحدة الحضارية، لأن ذلك القول ينطوي على كثير من التعسف، وسوف يصب في نتيجة مغلوطة قوامها أن جميع الحضارات

(١) بدوي، عبد الرحمن، اشبنجلر، مرجع سابق، ص ١٨٠.
(٢) خوري، منح، التاريخ الحضاري عند توينبي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٦٠م، ص ١٠٣.

السابقة تدور في فلك الحضارة الغربية أوما هي إلا روافد تصب في نهرها الكبير. وهذه الفكرة، برأيه، اخترعها مفكرون غربيون تحت تأثير محيطهم الاجتماعي والاقتصادي. وكذلك عمد توينبي إلى نقض نظرية العامل البيئي في نشأة الحضارات من خلال الاستدلال بمنهج المقارنة مع البيئات المختلفة. وعليه خلص إلى نتيجة مؤداها يقوم على أن العسر (أوالظروف الصعبة) هوالمكمن الذي يحفز التحدي في الإنسان من أجل التكيف وخلق المناخ الملائم لمسيرة حياته. وإذا ما عجز الإنسان عن مواجهة التحديات الطبيعية أوالبشرية فإن الفشل سيكون مصيره المحتوم.

«ومن هنا كانت نظرية ((التحدي والاستجابة)) في صنع الحضارات. . . انطلاقاً لجملة من التفسيرات الجمعية والفردية، حيث الإشارة إلى العديد من عباقرة التاريخ الذين اندفعوا لسد النقص الكامن فيهم، ولا سيما من ذوي العاهات ما بين العمى والعرج والعبودية. كالتحدي الذي واجهته المسيحية إزاء الدولة الرومانية»[1]

وكان يعتقد توينبي أن نجاة أي حضارة من مصير الفناء يكمن في الالتزام في أمرين أساسيين هما الآتي:

١- الرجوع إلى الدين والتمسك بالقيم الروحية السامية.

٢- التخلي عن الحروب التي هي أساس الدمار في أي حضارة.

وقد دعا توينبي المجتمعات المعاصرة جميعها للتمسك بهذين العاملين الهامين وخصوصاً المجتمعات الغربية التي تشكل قوام الحضارة الغربية الحديثة. وكان تركيز توينبي على المجتمعات الغربية، لأنه كان يرى، كيف تخلت هذه المجتمعات عن القيم الروحية السامية الموجودة في الدين، وذلك منذ عصر

(١) الدوري، عبد العزيز، فلسفة التاريخ، مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني، الكويت، ١٩٧١م، ص ٣٨٠.

النهضة، وهي تزداد بعداً عنها بشكل مستمر، كما أنه شاهد وعايش الحربين العالميتين، والتمس أثارهما المدمرة، وتداعياتهما السلبية على أبناء المجتمعات الغربية الذين أشعلوهما بأيدهم.

ومن هنا رأى توينبي أن المجتمعات الغربية، لم تسلك سبل النجاة من خطر الفناء بسبب عدم التزامهم بعاملي النجاة (الرجوع إلى الدين والتخلي عن الحروب). وكان أشد ما يخشاه أن تقع حرب عالمية ثالثة تدور رحاها بين الحضارتين الشقيقتين الحضارة الأرثوذكسية المعسكر الشرقي (الاشتراكي) بقيادة الاتحاد السوفيتي السابق، وبين الحضارة الغربية المعسكر الغربي (الرأسمالي) بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية. وكان يرى أنه إن حدث ذلك فسوف تنهار الحضارتان العالميتان وبالتالي يفقدان الأمل في مستقبل مشرق، وربما انعكس ذلك على جميع المجتمعات في العالم بسبب ما تمتلكه كلا الحضارتين من قوة نووية كبيرة، لها قدرة تدمير يه هائلة. وكان يأمل من هاتين الحضارتين أن يحكما العقل وتتمسكا بالقيم الروحية، ويتخليا عن الحروب التي تعجز عن حل التحديات التي تواجههما، ورأى أنه توجد استجابات أخرى تحل أزماتهما دون اللجوء إلى الحرب. «. . . . إن الحرب هي نقمة إخفاق الدبلوماسية. وإنه لصحيح أن الحرب حسمت في بعض الأحيان المنازعات التي أخفقت الدبلوماسية في حلها، ولكن ثمن الحسم بالحرب الموت المنتشر والدمار الكبير اللذان يؤديان إلى خلق مشكلات جديدة تعالج في أغلب الأحوال بالمزيد من الحروب التي تفضي من جانبها إلى حروب أخرى كذلك، ويظهر لنا التاريخ أن حسم النزاع بالحرب نادراً ما يكون مرضياً وهولذلك نادراً ما يدوم.»[1]

ويرى توينبي أن عصب الحروب هوالموارد الاقتصادية، وأسلحة الحرب هي منتجات التكنولوجيا. والدول المحاربة تطور إبداعاتها التكنولوجية ومصادرها

---

(١) توينبي، أرنولد، التحديات الكبرى: الحياة والدين والدولة، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٩م، ص ٢٣٧.

الاقتصادية إلى أقصى حد لأن الطاقات يغلق عليها إلى أكبر مدى وهي تحارب من أجل بقائها وبما أن حرباً واحدة تفضي إلى توالد المزيد من الحروب، فإن التقدم التكنولوجي الملازم لها والزيادة في فائض الإنتاج للمجتمعات التي من الممكن أن تنفق على الحروب، يؤدي إلى جعل كل حرب ناجحة أكثر تدميراً من سابقاتها، ويقدم لنا توينبي حلولاً يعتقد أنها كفيلة بإنهاء ظاهرة الحروب التي يمكن أن تقع في المستقبل. يقول توينبي: «ولن نعدم الحوافز غير العسكرية في المستقبل القريب. وفي الدنوالسريع للمرحلة القادمة من التاريخ، سيكون على البشرية أن تجهد نفسها إلى أقصى حد، وما ذلك إلا لتصون بقاءها. سيكون علينا أن نشيع الاستقرار في اقتصاد العالم، وأن نوقف الانفجار السكاني، وأن نعيد الدين كما كان في الماضي الشاغل الإنساني الرئيسي وكما ينبغي أن يكون دائماً. وسيكون لدينا أكثر من العمل الكافي من ناحيتنا لاستدعاء كل طاقاتنا الفضلى. ولن نحتاج إلى الحرب، ولن نكون قادرين على تحملها»[1]

ولكي لا نستغرق في البحث في العموميات حول آراء توينبي وتصوراته المستقبلية، سنعمد إلى تقسيم آرائه وتصوراته المستقبلية إلى قسمين: القسم الأول سنتناول فيه تصوراته ومقترحاته حول مستقبل العالم العربي والإسلامي. والقسم الثاني: سنتناول فيه تصوراته ومقترحاته حول مستقبل العالم الغربي والحضارة الغربية بوصفها الحضارة المرشحة لقيادة العالم حسب رأيه.

أولاً: مستقبل العالم العربي والإسلامي

لقد كان المفكر المصري فؤاد محمد شبل الذي ترجم (مختصر دراسة للتاريخ) لأرنولد توينبي، من الأوائل الذين فطنوا إلى الدلالة العميقة لمعنى انهيار الحضارات، حيث رأى أن الانهيار لا يعني تماماً أن المقصود به نهاية مرحلة الارتقاء، إذ لا يشير التاريخ إلى أية حدود لفترة الحياة الممكنة لمجتمع ما، وإن

(١) المصدر ذاته، ص ٢٣٩.

نهاية فترة الارتقاء التي هي حادث طبيعي في تاريخ الكائن الحي، هي حادث غير طبيعي في تاريخ المجتمع. وقد استخدم توينبي اصطلاح (الانهيار) للدلالة على هذا المعنى. وأنه عندما يستخدم الاصطلاح بهذا المعنى، فإن طائفة من أهم الأعمال المثمرة المنيرة والمشهورة في تاريخ حضارة ما، قد جاءت في أعقاب الانهيار- أو بالفعل- نتيجة له.

وهذه رؤية عميقة بعيدة المدى عن طبيعة الحضارات الإنسانية المتعاقبة، نستطيع أن ننظر من خلالها إلى واقع الحضارة الإسلامية اليوم في آثارها ونتائجها وامتداداتها.

إن التأمل العميق في واقع العالم الإسلامي اليوم، مع تجاوز الأحداث العابرة والمتغيرات الآنية، واختراق المظاهر السطحية، يفضي بنا إلى نتائج قد تبدو غير متفقة مع طبائع الأشياء الظاهرة، ومع منطق الأحداث الجارية، ولكننا إذا سلمنا بأن مصير الحضارات لا يرتبط بالوقائع التاريخية في فترات زمنية محدودة، ولا يتقرر هذا المصير وفقاً للنتائج المترتبة على مضاعفات الأزمات التي تلم بالمجتمعات، نستطيع أن نصل إلى أن الحضارة الإسلامية في هذه المرحلة من التاريخ، هي في حالة تأهب حضاري، للانطلاق نحو استئناف دورة حضارية جديدة مع الألفية الثالثة، يؤكد ذلك كله الإرهاصات التي نشاهدها على أكثر من مستوى، والتفاعلات العميقة التي تعيشها الأمة العربية والإسلامية والتحديات التي تواجهها والتي من الممكن أن تتمخض عنها استجابات ناجحة. وإن الضعف العام الذي يعاني منه العالم العربي والإسلامي في مجالات كثيرة، وانخفاض معدلات النمو والتطور الذي يطبع الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في معظم المجتمعات العربية الإسلامية، هو ضعف عارض، وهو مرحلة عابرة لن تطول، وستعقبها مراحل أخرى، لأن جذور الحضارة الإسلامية لا تزال سليمة محافظة على عناصرها الحية، وأبناء الحضارة الإسلامية -بكافة شرائحهم- هم المسؤولون اليوم، عن إنعاش هذه الجذور وإحيائها بضخ دم جديد في شرايين

الحضارة الإسلامية، حتى تستأنف دوراتها، وتواصل عطاءها وتقوم بدورها في إنقاذ البشرية من الكوارث المحتملة مستقبلاً ومن الأزمات الشديدة التي تعصف بها في وقتنا الحاضر، وهي تستطيع أن تفعل ذلك لأنها تمتلك الروح الإيمانية، والنزعة الإنسانية، والرؤية المستقبلية، وهي تمتلك بالمقابل، كل المقومات المادية والموضوعية لتأدية هذا الدور الريادي. ويؤكد هذه الفكرة آراء توينبي من خلال تنبؤاته عن مستقبل المنطقة العربية والإسلامية. «. . . . ثم يقرر بأن المنطقة آخذة في استعادة أمجادها. وتستمد المنطقة أهميتها الحيوية. مثلما كانت تستمدها في الماضي من مصدرين أساسيين:

الأول: موقعها الجغرافي في مركز شبكة المواصلات العالمية. وقد استعادت أهميتها في هذا المجال بعد افتتاح قناة السويس. وكانت قد فقدته منذ كشف طريق رأس الرجاء الصالح.

الثاني: سيطرتها على أكبر احتياطيات العالم من النفط. وكانت في الماضي أكبر منتج للحبوب في العالم. وتوشك أن تغدو أكبر منتج للنفط.»[1]

أجل لقد أضحى العالم العربي والإسلامي اليوم أكبر منتج للنفط، ويمتلك أكبر احتياطي منه، كما أنه يتمتع بموقع جغرافي هام يتوسط من خلاله قارات العالم القديم (أسيا وإفريقيا وأوروبا)، ويشرف على بحار ومحيطات ويمتلك أهم الطرق البرية والمضائق البحرية وخصوصاً قناة السويس. ولكن إدارة واستثمار المجتمعات العربية والإسلامية لهذه الإمكانيات ضعيفة، ولا تتناسب مع حجم إمكانياتها ومقدرتها، ولكن ذلك لا يعني أنها غير قادرة على الاستفادة من إمكانياتها في المستقبل، ولكن المسألة مرهونة بالدرجة الأولى بيقظة أبناء الأمة ونهوضهم من جديد.

---

(١) محمد شبل، فؤاد، حضارة الإسلام في دراسة توينبي للتاريخ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م، ص ٣٩.

وقد رأى توينبي أن العالم الإسلامي بما يمتلكه من طاقات روحية ومقومات مادية، يمكن أن يكون مستقبلاً أفضل مما هوعليه اليوم «فللعالم الإسلامي أهمية قصوى، كمصدر للسلع الأساسية، وكمعبر للمواصلات الرئيسية ويضم العالم الإسلامي ثلاثة مواطن من مواطن الحضارات الأربع الرئيسية في العالم القديم: الحضارات المصرية والسومرية والسندية والحضارة الرابعة هي الحضارة الصينية. . . . . والثروة الزراعية التي انتزعتها فيما مضى هذه المجتمعات التي بادت اليوم من وديان: النيل الأولى، دجلة والفرات، والسند: تلك الوديان التي استعصت في ماضي أيامها على الاستغلال: هذه الثروة قد زادت في مصر والبنجاب واستعيدت جزئياً في العراق. . . »[1]

هذا جزء مما تمتلكه الأمة العربية والإسلامية من المقومات المادية أما ما تمتلكه من مقومات معنوية فكثيرة يذكر توينبي أهم عنصرين برأيه وهما:

١- عدم وجود التمييز العنصري أوالعرقي.

٢- تحريم الخمر والمخدرات.

وامتلاك هذين العنصرين كما يرى توينبي، يعتبر من أهم المقومات التي تساعد الحضارة الإسلامية في استعادة مكانتها، لأنها ما تزال تتمتع بسلامة أصولها الحضارية. وقد تنبأ توينبي بقيام الوحدة العربية وإن كان يخشى من قيام وحدة إسلامية كما تنبأ بانتصار العرب على الصهاينة.

وخلاصة القول: إن آراء توينبي حول مستقبل العالم العربي والإسلامي فيها الكثير من المؤشرات التي ترجح سيادة الحضارة العربية الإسلامية للعالم وقيادته نحومستقبل أفضل، ينتفي فيه التمييز العنصري والآفات الاجتماعية الأخرى المتفشية في العالم، ويسد حالة الفراغ الروحي الذي يجتاح معظم المجتمعات الغربية المعاصرة.

---

(١) المرجع ذاته، ص ١٠٦.

ولكن مع ذلك، يتجه توينبي نحوالحضارة الغربية الحديثة التي يأمل أن تقود العالم، ويقدم لها بعض المقترحات لتحقيق تلك الغاية. فما هي آراء توينبي وتصوراته حول مستقبل الحضارة الغربية؟

ثانياً: مستقبل العالم الغربي

يقترح توينبي بعض الحلول التي يمكن أن تؤدي إلى نشأة مجتمع جديد، في العالم الغربي يمكنه أن يجعل الحضارة الغربية المعاصرة تلعب دوراً رياديا في تجميع العالم تحت لواء رايتها وقيادتها نحومستقبل مختلف عما هوعليه اليوم. حيث يرى توينبي أنه ينبغي أن تتخذ المدنية الغربية صورة ((دولة عالمية)) تندمج فيها كل المدينات، وتصبح المدنية الغربية بعد ذلك ((مدنية العالم)) التي ينصهر فيها كل ما أنتجته الحضارات الأخرى ((مادياً ومعنوياً))، ويصب في قوالب جديدة، يجب أن تصنعها الحضارة الغربية على حسب موازينها ومقاييسها. «وترتكز حكومة المجتمع الجديد على التعاون العالمي، والذي يجمع بين المبادئ الاشتراكية والملكية الخاصة، ويفترض أن المدنية العالمية هذه يتطور تاريخها حتى يصبح هوتاريخ الإنسانية. وهكذا، يجب أن يدرس الغرب من زاوية دوره في توحيد العالم، وينتحي جانباً دراسة التاريخ الاقتصادي، والسياسي»[1]

لقد سعى توينبي إلى دمج المتناقضات، حين جمع بين النظام الاشتراكي والنظام الرأسمالي، وصولاً إلى مركب ثالث، يوفق بينهما توينبي، ويرضي أهم قوتين؛ الدول الاشتراكية بزعامة الاتحاد السوفيتي (السابق)، وهؤلاء يمثلون برأيه الحضارة الشرقية الأرثوذكسية، وبين الدول الرأسمالية بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية، والذين يمثلون الحضارة الغربية. ولكن السؤال كيف يمكن التوفيق بين هاتين القوتين أوالحضارتين، وتنحية الجانب السياسي والاقتصادي؟ وجواب توينبي يكون الآتي: «.. توينبي يتوقع أن تلك الإصلاحات لن تؤدي في النهاية

(١) جمعة علم الدين، نيفين، فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي، مرجع سابق، ص١٥٦+١٥٧.

إلى نشأة النظام الذي يتخيله. فإن هذا المجتمع لا يمكن أن ينشأ إلا بمعجزة الدين الأساس الحقيقي لذلك المجتمع الجديد، والذي يمكنه أن يوفر الخلاص عن طريق هذه المدنية العالمية المستقبلية التي ستنشر الدين المسيحي في العالم»[1]

وهذه الدولة العالمية التي يقترحها توينبي، هي تلك الدولة التي تضم في جنباتها الأرض بأكملها والبشرية جمعاء دون وجود أي حواجز طبقية، لا بد لهذه الدولة من أن تستند حكومتها على التعاون العالمي، وتعمل على الإخاء بين البشر. ولكن برأيه.. إن هذه الدولة العالمية لا يمكنها أن تقيم مثل هذه الوحدة بالمعاهدات أوالاتفاقيات. فما هوالحل إذاً لهذه الإشكالية برأي توينبي؟ الجواب برأيه يكون كالتالي: المطلوب إذاً لهذه الدولة أن تؤسس على الإيمان الصلب الذي يمكن أن ينقذ المدنية الغربية بعد أن فقدت مضمونها الديني، وبعد أن تنجز هذه الدولة مهمتها يجب أن يحل محلها دولة مسيحية يرأسها ((البابا)).

وخلاصة القول: إن توينبي يرى أن الدين المسيحي بالتحديد هودين الحقيقة في ذاتها، وهودين الوئام، كما يطلقون عليه، وكما يعتقد هو، وبالتالي يريد أن تقوم حضارة عالمية تختصر وتختزل كل الحضارات السابقة عليها والمعاصرة لها، وأن تنصهر فيها كل الموروثات والخبرات المعرفية والعلمية والتقنية والاقتصادية والسياسة والاجتماعية والثقافية المتراكمة منذ وجدت الحضارات على سطح الأرض، وأن تصب جميعها بقالب الحضارة الغربية لتقولبها حسب مفاهيمها الخاصة. وهذه الفكرة، فيما نعتقد، دعوة لعولمة العالم على الطراز الغربي، ولكنها ليست عولمة اقتصادية أوسياسية أوثقافية، وإنما هي عولمة دينية بالدرجة الأولى.. أجل عولمة دينية في شكلها ومضمونها ووسائلها.

ولعله من المفيد هنا، أن نجري مقارنة بين أفكار وتصورات توينبي حول مستقبل الحضارات وبين أفكار وتصورات شخصيات فكرية أخرى، نالت

(١) المرجع ذاته، ص ١٥٧.

أفكارها رواجاً كبيراً وشهرة واسعة في نفس الموضوع (مستقبل الحضارات)، ونقصد هنا بالتحديد (روجيه غارودي وفرانسيس فوكوياما وصموئيل هنتغتون)، ومن ثم نرى ما طرحه بعض المفكرين من أبناء الحضارة الإسلامية، لنرى أوجه التقارب والتباعد بين الطروحات المختلفة التي نشأت في ظل حضارات متعددة، ومن ثم مقارنة كل هذه الرؤى مع نظرية توينبي.

وبالعودة إلى فكرة توينبي التي دعا من خلالها إلى توحيد الحضارات الإنسانية واختزالها - بكل ما تمتلكه من تنوع واختلاف وبكل ما أنتجته على المستويين الفكري والتطبيقي- في ظل الحضارة الغربية. فإننا سنجد هذه الفكرة في بعض وجوهها فكرة مشابهة لما طرحه فرانسيس فوكوياما من خلال مقولته ((نهاية التاريخ))، ومن خلال المقارنة بين الفكرتين، نجد أنهما مختلفتان في الشكل والوسائل، ومتفقتان إلى حد ما في النتيجة، فمقولة نهاية التاريخ التي طرحها فرانسيس فوكوياما، لخصها لنا بقوله: «إن انهيار الاتحاد السوفيتي، وتفكيك المنظومة الشيوعية، لم يضعا حداً للصراع التقليدي فحسب، وإنما وضعا نهاية للتاريخ أيضاً، باعتباره إلى الآن تاريخ صراعات مريرة مدمرة، وبتلك النهاية يميل التاريخ إلى الاستقرار عند الرأسمالية العالمية، كنظام للديمقراطيات الليبرالية الغربية، وكنظام سياسي عالمي أمثل»[1]

لقد اختزلت هذه المقولة كل مشاكل العالم في التناقض بين الليبرالية والاشتراكية. فتوقف الصراع بين هذين النظامين، ينتج عنه توقف لحركة التاريخ حيث تصبح الليبرالية بعد انتصارها هي منتهى التطور.

ولعل مقولة نهاية التاريخ، هي نتيجة حتمية لحصر صيرورة التاريخ في الرؤية الغربية للكون والإنسان. وكان نتيجة ذلك أن برزت مقولة نهاية التاريخ،

---

(١) فوكوكوما، فرانسيس، **نهاية التاريخ وخاتم البشر**، ترجمة: حسين أحمد، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٩٢م، ص ٦٢.

بوصفها مقولة تنفي كل البدائل التي يمكن أن تطرحها شعوب أخرى لمعنى التطور والصيرورة. وذلك لأن هذه المقولة تتجسد من وجهة نظر معتنقيها من مفكري الحضارة الغربية بأنه لا وجود لبديل آخر خارج الرؤية الغربية للمجتمع والتاريخ. وبالمقابل رأينا كيف أن توينبي دعا من قبل إلى ضرورة نهاية التاريخ وتوقفه عند الحضارة الغربية، ولكن دعوته كانت دعوة إلى حضارة، عقيدتها المسيحية وطابعها روحي وزعيمها البابا وبالمقارنة بين فكرة توينبي وفكرة فوكوياما، سنجد أن كلا المفكرين يعتقدان أنه يجب أن يتوقف التاريخ عند الحضارة الغربية التي تمثل، برأييهما، قمة التطور ومنتهاه. أما الخلاف بينهما فيكمن في أن فوكوياما يرى أن التاريخ قد توقف عند الصيغة الليبرالية للحضارة الغربية، بينما يرى توينبي أن التاريخ يجب أن يتوقف عند الدين المسيحي الذي يعتنقه أبناء الحضارة الغربية. فالدعوة الأولى، مضمونها اقتصادي بالدرجة الأولى. أما الدعوة الثانية، فمضمونها ديني في المقام الأول. وهذا ما يجعلنا نقول: تعددت المضامين وتنوعت الوسائل، ولكن النتيجة واحدة، وهي سيادة الحضارة الغربية للعالم وقيادته. وإذا أردنا أن نحاكم كلا الفكرتين، فسنجد أن فكرة فوكوياما (نهاية التاريخ) قد جمدت فكرة التطور، ونفت الصيرورة التاريخية. أما فكرة توينبي حول قيام مدنية عالمية في المستقبل، كما تنبأ بقيامها، فما هي إلا ضرب من التفكير اليوتوبي. وهذه اليوتوبيا (المدينة الفاضلة) التي دعا إليها توينبي قد دعا إليها فلاسفة من قبله (كأفلاطون والفارابي وكامبانيلا[1]... الخ) ولكنها لم تتحقق على أرض الواقع أبداً.

ولما كانت فكرة اليوتوبيا (المدينة الفاضلة)، هي فكرة قديمة حديثة في آن معاً، حيث إنها تظهر على الساحة الفكرية كلما وجدت الشروط المناسبة لوجودها، ثم تغيب كلما غاب المناخ الملائم لها. وهذه المقولة تنطبق على كل

(١) راهب في الدومنيكان عاش بين ١٥٦٨م - ١٦٣٩م وهو صاحب الكتاب الشهير ((مدينة الشمس)).

اليوتوبيات التي ظهرت على مسرح التاريخ في مختلف عصوره (القديم والوسيط والحديث)، وكان القاسم المشترك بينها جميعاً، أنها تبدو بمثابة احتجاج ضد ما في الواقع من نقص وعيوب من جهة، وتطلع إلى غد مشرق يقترب من الكمال في شتى مناحي الحياة من جهة أخرى، وهذا ما ينطبق على أفكار توينبي وتصوراته المستقبلية، حينما دعا إلى قيام مدنية عالمية، تختزل كل المدنيات السابقة عليها والمعاصرة لها، وتقضي على كل النزاعات والصراعات فيما بينها، وتضم في جنباتها البشرية بأكملها وتعمل على الإخاء بين البشر.

ولكي لا نبسط اليوتوبيا، ونبخس أعلامها حقهم نقول: إنها ليست سلوكاً فردياً يخاصم من خلاله المفكر الواقع، ويقطع صلته مع الحاضر، وهي أيضاً ليست حلماً باللاممكن لتحقيق الممكن، وإنما هي مشروع فكري يأخذ طابع الحلم بسبب غياب عناصر تحققه.

والسؤال الذي يجدر بنا أن نطرحه هنا هو لماذا يلجأ مفكر كبير كتوينبي إلى هذا النوع من التفكير اليوتوبي؟ وللإجابة عن هذا السؤال، نستشهد بقول كارل مانهايم لعلنا نجد في قوله ما يبرر مثل هذا اللجوء الذي دفع توينبي إلى مثل هذا النمط من التفكير. حيث يقول مانهايم: «إن اختفاء اليوتوبيا سيؤدي إلى حالة من الثبات والجمود، لا يصبح فيها الإنسان نفسه أكثر من شيء. عندها سنواجه أعظم التناقضات التي يمكن أن نتخيلها... بعد تطور طويل، معذب، لكنه بطولي، وعندما يبلغ الوعي أعلى مراحله، وحين يتوقف التاريخ عن أن يصبح قدراً أعمى، ويصبح أكثر فأكثر من إبداع الإنسان، فإن التخلي عن اليوتوبيا يعني أن الإنسان سيفقد إرادته في تشكيل التاريخ، ومن ثم قدرته على فهمه»[1] والسؤال الذي يمكن أن يطرح هنا هو في حال أنه لم يتم الاندماج بين المدنيات

---

(1) جاكوبي، راسل، نهاية اليوتوبيا ـ السياسة في زمن اللامبالاة، ترجمة: فاروق عبد القادر، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٦٩، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠١م، ص ١٤٨.

أوالحضارات، وتصب في قالب الحضارة الغربية، وبالتالي لم تتحقق المدنية العالمية كما تصورها توينبي فإلى أين ستتجه العلاقة بين الحضارات؟ هل ستتجه نحوالصراع كما زعم (هنتغنتون) أم إلى الحوار كما دعا إليه (غارودي) أم أن هناك بدائل أخرى غير التي طرحها المفكرون الغربيون؟ كتدافع الحضارات أوتعايش الحضارات أوتعارف الحضارات، وهي أفكار طرحها مفكرون من أبناء الحضارة الإسلامية في مقابل الطروحات الغربية. قبل الإجابة عن هذه الأسئلة يجب أن نعترف منذ البداية بأن مسألة صراع الحضارات أوحوارها ليست على درجة من التبسيط كما نشهدها في ساحاتنا الفكرية والإعلامية والثقافية والسياسية لما يزيد على العقد من الزمان. ويعود ذلك إلى جملة من العوامل المتعددة والمتداخلة، منها أسباب تعود لظروف العوامل التي أثارتها هذه المصطلحات من جهة، وإلى الذهنية السائدة في الأمة العربية والإسلامية من جهة أخرى هذا فضلاً عن طبيعة الموضوع المثار وطريقة تعاملنا معه.

ولعله في هذا المقام من المناسب أن نقسم الإجابة عن الأسئلة السابقة إلى قسمين رئيسين:

القسم الأول: نتناول فيه وجهة نظر منظري العولمة (هنتنغتون وفوكوياما) حول (صراع الحضارات ونهاية التاريخ) ووجهة نظر المفكر الفرنسي روجيه غارودي حول (حوار الحضارات) أي أننا سنتناول في هذا القسم وجهة نظر مفكرين غربيين من أبناء الحضارة الغربية.

القسم الثاني: نتناول فيه وجهة نظر مفكرين إسلاميين وعرب فيما يخص إشكالية العلاقة بين الحضارات.

مع التركيز في -كلا القسمين- على أوجه الاتفاق والاختلاف بين هذه الأفكار والرؤى المتنوعة مقارنة مع أفكار وطروحات ونبوءات توينبي.

ثالثاً: رؤى مستقبلية حول العلاقة بين الحضارات

يقدم لنا الدكتور عادل العوا تعريفاً لمعنى المستقبلية، لعله من المناسب تقديمه قبل البحث في الرؤى المستقبلية لمجموعة من الباحثين حول العلاقة بين الحضارات في المستقبل. «أما المستقبلية فإنها شغف إنساني قديم موصول. فما برح الإنسان مذ وعى تميزه وخصاله ينظر في غده قبل وصوله، ويسعى إلى تدبر شؤون مصيره القادم فرداً وجماعة وأمة وشعوباً. وهذه النظرة إلى المستقبل مصدر السعي إلى التنبؤ في شتى أشكاله السحرية والفلكية من التعويذة، ورصد الطالع إلى استنباط المجهول القادم من أمارات الحاضر المعلوم. وقد دعي هذا النشاط بصيغة علمية أو شبه علمية باسم الفكر المستقبلي أو العلوم المستقبلية.»[1]

أ: وجهة نظر الغرب في العلاقة بين الحضارات

يبدأ صاحب نظرية (صراع الحضارات) صموئيل هنتغتون في تعريف الحضارة فيقول: «فما الذي نعنيه عندما نتحدث عن حضارة ما؟ إن الحضارة هي كيان ثقافي. فالقرى والأقاليم والمجموعات الإثنية والقوميات والمجموعات الدينية لها جميعها ثقافات متميزة. . . . وهكذا فإن الحضارات هي أعلى تجمع ثقافي للناس وأوسع مستوى للهوية الثقافية للمجتمع، ولا يسبقها إلا ما يميز البشر عن الأنواع الأخرى»[2] ويلتقي صموئيل هنتغتون مع توينبي أو يستقي منه حين يعبر بصراحة عن اعتقاده بأن العداء للآخر يلعب دوراً أساسياً في تشكيل هوية أي جماعة. . وربما من هذا المنطلق يركز معظم الأمريكيون ومفكروهم على حالة عدوانية استفزازية، تبقي حالة الاستنفار القومي قائمة، وهم الذين يرون أن لأمريكا هوية تقوم على العرق الأبيض، والإثنية الإنجليزية، والدين المسيحي البروتستانتي، والثقافة الإنجليزية البروتستانتية، مما يجعل العنصرية

---

(١) العوا، عادل، آفاق الحضارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠١م، ص ٢٠٢.

(٢) هانتجتون، صموئيل، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة: مالك أبو شهيوة ومحمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، مصراته، ١٩٩٩م، ص ١٨+١٩.

كامنة في كل ما يرونه هوية وخصوصية، ويشاركهم الصهاينة هذا الامتياز. وفي وضعنا نحن العرب الذين تستهدف هويتهم وشخصيتهم وخصوصيتهم القومية، فضلاً عن أرضهم ومصالحهم وعقيدتهم، نجد أن حالة الاستنفار للدفاع والتحصين للصمود والتحريض للوعي بالمخاطر ومدى الاستهداف المعادي، هي مما يفرضه الوضع الطبيعي لكل من يفقد الأمن والاستقرار، ويقتحم عليه بيته، ويؤذى في مقومات وجوده. وفي الوقت الذي نحاول أن نصد العدوان عنا، نجد أننا متهمون بالعدوان وبالإرهاب حتى حين نقاتل دفاعاً عن النفس والحق، ونتهم بالتحريض على العدوان حين نستنفر المعنويات لنصمد في وجه الهجمات المستمرة على كل ما يشكل خصوصيتنا وشخصيتنا ووجودنا العربي والإسلامي. أما فرانسيس فوكوياما صاحب نظرية (صراع الأيديولوجيات) – التي ظهرت في كتابه (نهاية التاريخ) الذي صدر في سنة ١٩٩١م – فإنه يرى من خلال نظريته أن ظهور الحضارات وانهيارها، لا يعود لأسباب دينية أوعرقية أوأثنيه أوقومية أوطائفية، وإنما تعتمد على طبيعة الإيديولوجيا التي تقود الدولة أوالأمة وحضارتها، لأن الأيديولوجيا في نظر فوكوياما هي رمز لكل حضارة، فإذا كانت الأيديولوجيا مرنة كالديمقراطية الليبرالية الحرة القادرة على توفير العدالة والحرية والمساواة، فيمكن أن تحقق نجاحات باهرة. أما إذا كانت الأيديولوجيا جامدة دوغماطيقية[١] متحجرة ترفض أي فكر مناهض، أومناوئ لها، فإن الحضارة سوف تنهار، لهذا يرى فوكوياما أن كل الأيديولوجيات الشمولية ذات الفكر الواحد، وذات الطابع الشمولي ستؤول في النهاية إلى السقوط والانهيار، لأنها رمز لكل الدكتاتوريات في العالم، وأن الدكتاتورية هي رمز لكل الظلم والطغيان والانحلال وتفسخ مؤسسات الدولة والمجتمع. ويرى فوكوياما أن خير من يمثل الإيديولوجيا الديمقراطية هي أمريكا. ويزعم أنّ هذه الإيديولوجيا ستنتصر في النهاية على كل الإيديولوجيات، وسيسير العالم نحوها عاجلاً أم أجلاً.

---

(١) Dogmatic أي تأكيدي أو قطعي أو جزمي في مقابل لفظ Sceptic أي شكي.

أما صموئيل هنتنغتون في نظريته (صدام الحضارات)، فإنه يرى أن صدام الحضارات في العالم الجديد، لن يكون أيديولوجياً أواقتصادياً، وإنما سيكون ثقافياً قائماً على أساس الدين والنسب والدم والعرق وهوالمصدر الأساسي للانقسام بين البشر. كما يرى هنتنغتون أن الصدام بين الحضارات في التاريخ قديماً كان بين الملوك والأباطرة، ومن ثم بين الشعوب أوالدول القومية، ومن ثم بين الإيديولوجيات، ولكن بعد انتهاء الحرب الباردة، نشب الصراع بين الحضارات مع حلول النظام العالمي الجديد و(العولمة) فما يهم الناس أولاً: ليس المصالح الاقتصادية أوالسياسية، وإنما الإيمان بالدين والعقيدة، والنسب ورابطة الدم، فذلك هوما أصبح يجمع الناس برأي هنتنغتون، وذلك هوما يحارب من أجله الناس ويموتون في سبيله، لهذا يرى هنتنغتون أن الدين محوري في العالم الحديث، وربما كان القوة المركزية التي تحرك البشر وتحشدهم، فالحرب بين أفغانستان والاتحاد السوفيتي قائمة على أساس ديني وعرقي، والحرب التي نشبت بين البوسنيين والصرب قائمة على أساس ديني وعرقي، ويرى هنتنغتون بأنه ابتداءً من سنة ١٥٠٠م، بدأ التوسع الضخم للغرب على حساب جميع الحضارات الأخرى، وقد تمكن الغرب برأيه من الهيمنة على أغلب الحضارات وإخضاعها لسلطته الاستعمارية، وفي بعض الحالات، دمر الغرب تلك الحضارات. وبالمقارنة بين منظري العولمة المشهورين هنتنغتون وفوكوياما، فإننا سنصل إلى النتيجة التالية: إذا كان فوكوياما يرى أن الصراع قد انتهى، والتاريخ قد أغلق بابه، فإن هنتنغتون على العكس تماماً، يرى أن التاريخ ينتهي مرة على الأقل، وأحياناً أكثر في تاريخ الحضارة، وعندما تنبثق دولة الحضارة، سيصبح شعبها محمياً بالذي يسميه توينبي وهم الخلود ويعتقدون أن حضارتهم هي الشكل النهائي للمجتمع الإنساني.

وأما المفكر الفرنسي روجيه غارودي صاحب نظرية (حوار الحضارات)، فإنه يقف على النقيض من هذا الطرح، إذ أنه دعا إلى الحوار بين الحضارات من

خلال كتابه «من أجل حوار بين الحضارات» ويقول في مدخل هذا الكتاب: «إن عصر النهضة، وهو ليس حركة ثقافية وحسب، بل ولادة مواكبة أنجبت الرأسمالية والاستعمار الذي هدم حضارات أسمى من حضارات الغرب باعتبار علاقات الإنسان فيها بالطبيعة والمجتمع وبالإلهي، بدل أن يكون ذروة النزعة الإنسانية. والتاريخ الحقيقي، أي التاريخ الذي يرغب عن أن يتركز حول الغرب، قد يكون تاريخ فرص أضاعتها الإنسانية بسبب التفوق الغربي الذي لا يرجع إلى تفوق ثقافته، بل إلى استخدام تقنيات السلاح والبحر لأهداف عسكرية عدوانية»(١)

ولعل أنضج طرح وأكثرها اتصافاً بالانفتاح على الحضارات والجدية وسعة الرؤية والاستيعاب التاريخي، ذلك الطرح الذي قدمه روجيه غارودي في كتابه «من أجل حوار الحضارات «الذي صدر في طبعته الفرنسية سنة ١٩٧٧م وفي طبعته العربية سنة ١٩٧٨ م، حيث سعى غارودي في هذا الكتاب لأن يوجه نقداً قاسياً لسلوك الغرب في تاريخ علاقته بالأمم والحضارات غير الغربية، ويدعوإلى أن يعيد النظر إلى ذاته وإلى الآخر الحضاري من خارج محيطه الغربي والانفتاح عليه، وأكثر من ذلك حين يطالب « غارودي « الغرب بأن يتعلم من الحضارات الأخرى، بصورة أساسية، المعنى الحقيقي لعلاقة المشاركة الإنسانية التي تجد كل فاعلية ذاتها، وهي تنهض بعبء من أعباء المجتمع المسؤول. «إن الحضارات اللاغربية تعلمنا، بادئ ذي بدء أن الفرد ليس مركز كل شيء. وأن فضلها الأعظم يرجع إلى أنها تجعلنا نكتشف الآخر وكل الآخر دون فكرة مبيته تضمر التنافس والسيطرة»(٢)

وقد حاول «غارودي» أيضاً أن يدفع الغرب إلى رؤية مختلفة للمستقبل،

---

(١) غارودي، روجيه، في سبيل حوار الحضارات، ترجمة: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٧٨م، ص٨.
(٢) المرجع ذاته، ص ١٩٠+١٩١.

غير تلك الرؤية لا يجد الغرب فيه إلا ذاته، وإنما حضه على التركيز على الشراكه مع الأمم الأخرى على قاعدة أن يخترع الجميع مستقبل الجميع، وهو مشروع الأمل عند «غارودي» الذي عبر عنه بقوله: «إن من شأن ابتكار مستقبل حقيقي، أنه يقتضي العثور مجدداً على جميع أبعاد الإنسان التي نمت في الحضارات والثقافات اللاغربية. وبهذا الحوار بين الحضارات وحده يمكن أن يولد مشروع كوني يتسق مع اختراع المستقبل. وذلك ابتغاء أن يخترع الجميع مستقبل الجميع»[1]

وبالمقارنة بين أطروحة «غارودي» هذه وأطروحة هنتنغتون، فإننا سنجد بأن المعضلة التي شغلت بال هنتغتون، تتركز في الاضمحلال في قوة الغرب والرغبة في فرض القيم الغربية حول حقوق الإنسان، والليبرالية، والديمقراطية الغربية على الحضارات الأخرى. وما دامت الحضارة العالمية، تتطلب قوة عالمية، فالمجتمعات غير الغربية تواجه اختياراً بين أمرين. فالبعض يحاول أن يماري الغرب، وينساق إلى الانحياز إليه، في حين أن المجتمعات الكونفوشيوسية والإسلامية وهي التي تقلق هنتغتون تحاول أن توسع قوتها الاقتصادية والعسكرية حتى تقاوم، وتعمل على توازن ضد الغرب، وهي ما يسميها هنتغتون بالحضارات المتحدية. «فالعالمية الغربية خطيرة علي العالم، لأنها يمكن أن تقود إلى حرب حضاراتيه متبادلة كبرى بين الدول الأساسية وهي خطيرة للغرب لأنها يمكن أن تقود إلى هزيمة الغرب مع انهيار الاتحاد السوفيتي، الغربيون يرون بأن حضارتهم في مكانة هيمنة غير متوازنة، بينما في نفس الوقت المجتمعات الأضعف الآسيوية والمسلمة والمجتمعات الأخرى بدأت تكسب القوة»[2]

فكلما اضمحل نفوذ الغرب، فإن القيادات المتطلعة الشابة، لا تستطيع أن تتطلع إلى الغرب ليزودها بالقوة والثروة، بل عليها أن تبحث عن وسائل النجاح من داخل مجتمعها نفسه، وعليه يتعين عليها أن تتكيف مع قيم وثقافة ذلك

(١) المرجع ذاته، ص٩.

(٢) هانتجتون، صموئيل، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، مرجع سابق، ص٥١٧.

المجتمع. وهذا يذكرنا بفكرة توينبي في كتابه «دراسة للتاريخ» وتفسيره الخاص لطبيعة السقوط الحضاري، حيث أرجعه إلى ضعف القوة الخلاقة في الأقلية المبدعة، وتخلي الأكثرية عن موالاة هذه الأقلية وكفها عن محاكاتها.

ويرى هنتغتون أن الإسلام هوالعدوالمرتقب من وجهة نظر الغرب، ويوجه هنتغتون هجومه تجاه الإسلام لأن الديمقراطية الليبرالية لم تنجح في أن تثبت وجودها في المجتمعات الإسلامية لمدة قرن من الزمن، ومصدر هذا الفشل في رأيه راجع إلى الثقافة الإسلامية والمجتمع الإسلامي الرافض للأفكار الغربية الليبرالية. ويبدوأن هنتغتون يشن هجوماً على الإسلام والمسلمين بدون أن تكون لديه معرفة حقيقية عن الدين الإسلامي وتاريخ الإسلام. فالأصل في العلاقات بين المسلمين وغيرهم، هوالسلام لا الحرب. والمسلمون مدعوون للدخول في السلم كلما تحققت شروطه. ولا أدري إن كان هنتغتون يجهل أم يتجاهل تجربة المسلمين في الأندلس التي تعايش فيها المسلمون والمسيحيون في وئام لعقود طويلة من الزمن، بل وضم ذلك التعايش أيضاً اليهود واستمر ذلك حتى سقوط غرناطة عام ١٤٩٢م.

لقد تنبأ هنتنغتون ما خلاصته: أن الصراع المقبل سيكون صراع حضارات، وتنبأ أن القوى الصاعدة والتي ستشكل خطراً على الغرب سيكون من التحالف بين الحضارة الإسلامية والحضارة الكونفوشية الصينية، وأن على الغرب أن يستعد للنزال مع الحضارة الإسلامية إذ هي حضارة معادية ومن الاستعداد للصراع المقبل، تجريد المسلمين من ((عناصر)) القوة والنهضة منذ الآن حتى إذا وقع الصراع تكون قدرات العدوضعيفة وتكون تكاليف المواجهة من ثم قليلة.

ويخلص هنتغتون إلى القول: إن الحضارة الغربية في خطر، وهي في حالة من التدهور والانحدار والسؤال هنا هل معنى ذلك أن الحضارة الغربية ستنتهي وتزول أوبالإمكان إنقاذها من الانحدار؟

وهنا يرجع هانتغتون إلى حل توينبي في مصير الحضارة الغربية، فيرى «. . أن هناك وسيلة لإنقاذ هذه الحضارة إذا دخل الغرب في فترة إعادة إحياء تعاكس انهيار تأثيره في العالم»[1] ولكن هنتغتون لم يفصح عن الكيفية التي تتم بها عملية الإحياء وكأنه يرى أن ذلك غير ممكن لأنه يرى أن عصر الهيمنة الغربية سوف يأتي إلى نهايته. وأن صدام الحضارات هوالتهديد الخطير للسلام في العالم، ونظام دولي مؤسس على الحضارات هوالضمان الأكيد ضد الحرب. في حين أن توينبي قدم طرقاً واضحة للحفاظ على الحضارة الغربية وكان أكثر تفاؤلاً من هنتغتون.

وإذا كانت نظرية صدام الحضارات تركز على أن الصراع هوالذي يحكم العلاقات بين الحضارات، فإن نظرية حوار الحضارات على العكس، تشجع الحوار بين الحضارات لأهميته وضرورته الملحة في العصر الحالي. والمفكر روجيه غارودي صاحب نظرية «حوار الحضارات»، ويؤكد على وجود علاقة ديالكتيكية بين الإمبريالية ورفض الحوار الثقافي. ويقول غارودي في ذلك: «فالحوار بين الحضارات لا وجود له لأن الإمبريالية موجودة. والإمبريالية موجودة لأن الحوار بين الحضارات لا وجود له. فعندما تكون الإمبريالية حقيقة واقعة يكون الحوار بين الحضارات وهماً. والإمبريالية تكون واقعة حقيقة واقعة، لأن الحوار بين الحضارات يبقى وهماً. النتيجة لا وجود لحوار الحضارات مع وجود الإمبريالية»[2] ويبين لنا غارودي لماذا الحوار والإمبريالية لا يوجد أحدهما حيث يوجد الآخر وخصوصاً بعد أن تسترت الإمبريالية بستار العولمة «. . إن رغبتهم في التنميط وفي تبعية اقتصاديات وسياسات وثقافات كل الشعوب، قد استبعدت منظور الوحدة السيمفونية الذي كان قد خلق

---

(١) المرجع ذاته، ص ٥٠٤.

(٢) غارودي، روجيه، وعود الإسلام، ترجمة: ذوقان قرقوط، الوطن العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٤م، ص٩.

الوحدة الغنية للعالم بواسطة الإخصاب المتبادل لكل الثقافات، محترماً تنوعها»[1] ويرى «غارودي» أن الغرب يطمح إلى أن ينصب نفسه قاضياً على جميع الحضارات الأخرى استناداً إلى أن حضارته هي الأفضل، ويستخدم هذا المبرر للحكم على الشعوب والحضارات الأخرى، وينعتها بأوصاف مثل «نامية» ومتخلفة وفقاً لتشابهها أواختلافها مع الحضارة الغربية. والغرب برأيه عارض طارئ وثقافته شوهاء، فليس الغرب إلا طور من أطوار الحضارة وليس أحسنها ولا أفضلها ولا أكثرها إنسانية أوتقدمية. «وعلى عكس فوكوياما وهانتجتون، يستبعد غارودي التهمة الموجهة إلى الإسلام على أنه انتشر بالسيف، وأنه يدعوإلى الحرب. وفي نظره أن الغرب يجهل ماهية الإسلام، وأنه لم يدرس الإسلام ولا الشرق عموماً كما هو، ولكن دراسته للإسلام كانت وفقاً وتبعاً للصراعات الأيديولوجية الخاصة بالغرب»[2]

وعند هذه النقطة. . يتفق كل من المفكرين «غارودي» و«توينبي»، حيث أن توينبي يرى أن الإسلام دين عالمي، وأن الحضارة الإسلامية حضارة حية مازالت قادرة على استعادة دورها الحضاري، وإن كان له بعض التحفظات حول مسألة الحروب الإسلامية، لكنه يستدرك ذلك ويستثني حروب الحضارة الإسلامية (أي الغزوات التي تمت في عهد الرسول والفتوحات الإسلامية في العهدين الراشدي والأموي) من كونها حروباً ذات نزعة تدميريه، ويتفق توينبي مع غارودي أيضاً حول دحض فكرة أن الإسلام انتشر بقوة السيف فقط، ولكنه يختلف مع غارودي، لأنه يعتبر الحضارة الغربية حضارة عالمية، وهي إحدى الحضارات الحية، ويأمل أن تسود البشرية ويتفق في هذه الفكرة إلى حد ما مع طروحات هنتغتون وفوكوياما. وإذا كان كل من توينبي وفوكوياما

---

(١) غارودي، روجيه، **كيف نصنع المستقبل**، ترجمة: منى طلبة وأنور مغيث، دار الشروق، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٢م، ص٦٠.

(٢) غارودي، روجيه، **وعود الإسلام**، مرجع سابق، ص١٩٠.

وهانتجتون يؤكدان على عالمية الحضارة الغربية، فان غارودي «يؤكد على أن الحضارة الغربية ليست حضارة عالمية»[1]

ولعل مشروع حوار الحضارات هوالقادر على إحداث الانقلاب الكبير في منظور الثقافة العالمية لا من أجل إنكار أونفي الحضارة الغربية، بل من أجل إسباغ الصفة النسبية عليها، ومن أجل البرهان على أن الحضارة الغربية وحدها لا تستطيع التوصل إلى حل كل المشكلات التي لا تزال تواجه المجتمع الإنساني ككل، بل لابد من الحوار مع الحضارات المختلفة من أجل بناء علاقات جديدة بين البشر والطبيعة، وهي علاقات تباين علاقات الغزووالاحتلال.

يقول غارودي: «لقد حدثت في التاريخ لقاءات مختلفة بين الحضارات. وسيتيح لنا تأملها أن نعرف تعريفاً أفضل شروط إمكان لقاء جديد، ووسائل تيسيره والإغناء المرتقب منه. وان حوار حضارات حقيقياً ليس بجائز إلا إذا كان الإنسان الآخر، والثقافة الأخرى، جزءاً من ذاتي، يعمر كياني، ويكشف لي عما يعوزني. ولا نستطيع حل المشكلة التي نضطلع بمسؤوليتها إلا بلقاء جديد، وبحوار مع ضروب الحكمة والتمرد القائمة في آسية وأفريقية والبلدان الإسلامية وأمريكة اللاتينية. وعلى هذا المنوال وحده يمكننا التوصل إلى أن نتصور، ونحيا، علاقات جديدة أغنى بين البشر والطبيعة، وهي علاقات تباين علاقات التقنية والغزو»[2]

ولعل في هذا النمط من الحوار بين الحضارات يكمن الحل لكثير من المشكلات التي تواجه الإنسانية وتقف في طريق تحقيق إنسانية الإنسان.

ب: وجهة نظر العرب والمسلمين في إشكالية العلاقة بين الإسلام والغرب

أمام هذه الأزمات الحضارية التي تعصف بالحضارة الإسلامية

(١) غارودي، روجيه، في سبيل حوار الحضارات، مرجع سابق، ص ١٨٩.
(٢) المرجع ذاته، ص ١٨٢.

والحضارات الأخرى، ماذا يجب على العرب والمسلمين أن يفعلوا؟ أيدعون إلى الصراع أم إلى الحوار؟ أم لديهم بدائل أخرى نابعة من صميم دينهم وحضارتهم وثقافتهم؟

ولعلنا بحاجة في الوقت الحاضر إلى مناقشة جادة لمقولة هنتغتون ونتساءل: هل يعتقد المسلمون حقاً أن تلك المقولة تدعوإلى الحرب بين الإسلام والغرب؟ وإذا كان الأمر كذلك فإن مستقبل العلاقة بين الإسلام والغرب سيكون قاتماً جداً، لأنه إذا كان هناك صدام حقيقي بين الحضارات أوالأديان فإنه لن يكون هناك حل للمشاكل والتحديات التي تواجه عالمنا المعاصر، كما أننا لن نأمل بمستقبل أفضل. وفي هذه الحالة علينا أن نعد العدة لهذه الحرب. أما إذا فهمنا مقولة «صدام الحضارات» على أنها صدام بين مصالح القوى الراغبة في السيطرة على العالم واستعباده، وبين الشعوب المناهضة للاستغلال، عند ذلك سنعي أنّ العقبة الأساسية التي تقف أمام حركة الشعوب باتجاه الحوار الحضاري والتفاعل الفكري والثقافي هي قوى الاستكبار وفي مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية المتحكمة بالمقدارت الاقتصادية لكثير من شعوب العالم، كما أن لديها الرغبة في السيطرة على العالم، وهي تحشد كل ما لديها من طاقات لتحقيق أهدافها، وتستخدم كل الوسائل لذلك بما فيها الحروب والضربات الاستباقية وتشاركها في ذلك إسرائيل، وفي هذه الحالة ينبغي أن يكون الرد في البحث عن وسائل لتفكيك نظام الهيمنة الدولية ومحاصرة الانفرادية الأمريكية من خلال إقامة تحالف دولي واسع، ممن يؤمنون بالسلام والعدل ويحترمون إنسانية الإنسان، ورفض الظلم والعدوان، وقتل الأبرياء في أي مكان في العالم.

وهنا لا بد لنا من أن نتساءل عن المنظور الإسلامي للحوار والتعايش.بين الأمم والحضارات الإنسانية المختلفة، وعندها سنجد إن المنظور الإسلامي للحوار ينطلق من المبدأ القرآني الذي يدعوا إلى كلمة السواء القائمة على العدل

والإنصاف، استناداً لقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ (سورة آل عمران: ٦٤)

ولم يكن هذا الحوار طارئاً أواضطرارياً أوبراجماتياً، بل إنّ المسلمين قد مارسوه فعلياً على مستويات مختلفة مع شتى الحضارات والأديان، وقد أسهمت هذه الحورات في خلق مناخ ايجابي ملائم لاستعراض الأفكار وطرح القضايا الخلافية، ومعالجة الإشكاليات بروح الحوار، فأذاب هذا النهج الكثير من التحفظات التي ارتهنت في العقل المخالف قي بداية الدعوة، وفتحت قلوبهم لهذا الدين، فكان الدخول فيه عظيماً من كل الديانات والأجناس بعدما عرفوا هذا الدين وفهموا حقيقته.

والحوار من حيث الدلالة اللغوية يأتي من جذر (حـ، و، ر) والتي تؤكد على مفاهيم أصلية في التراث العربي الإسلامي، ففي لسان العرب، الحوار هوالرجوع، وهم يتحاورون، أي يتراجعون الكلام، والتحاور هوالتجاوب والمجاذبة، والحوار هوالرجوع عن الشيء والى الشيء، والمحاورة مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة. بل انه ليدهشنا حقاً أن يكون من أسماء العقل في اللغة العربية، الأحور[1] وفي قاموس محيط المحيط «. . . وحاوره محاورةً وحواراً جاوبه وراجعه في الكلام. . واستحاره: استنطقه. . التحاور: التجاوب. . وتحير الماء: دار واجتمع»[2]

إذاً. . كلمة الحوار، تستوعب كل أنواع وأساليب التخاطب سواءً كانت منبعثة من خلاف بين المتحاورين، أوعن غير خلاف، لأنها إنما تعني المجاوبة والمراجعة في المسألة موضوع التخاطب، وهووليد تعاطف وتجاوب كالصداقة، وبعبارة أخرى، «. . إن الحوار لا يمكن أن يكون إلا بين أطراف متكافئة،

(١) التويجري، عبد العزيز بن عثمان، الحوار والتفاعل من منظور إسلامي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة إيسيسكو، الرباط، ط١١، ١٩٩٧م، ص٩.
(٢) البستاني، بطرس، محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٧م، ص ٢٠٥+٢٠٦.

تجمعها رغبة مشتركة في التفاهم، ولا يكون نتيجة ضغط أوترغيب، لذلك كان الحوار أعم من الاختلاف ومن الجدل، وصار له معنى حضاري بعيداً عن الصراع، إذ الحوار كلمة تتسع لكل معاني التخاطب والسؤال والجواب»[1]

ولقد شكل الحوار في القرآن الكريم محوراً أساسياً في أبنيته ومضامينه وممارساته نظرياً وعملياً، حيث اهتم الإسلام بالحوار اهتماماً كبيراً، لذلك وضع له أساساً راسخاً وبنياناً شامخاً، وهذا ما نجده في الكثير من الآيات القرآنية الكريمة كقوله تعالى: ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلاً﴾ (سورة الكهف: ٣٧) وكذلك في السنة النبوية القولية والفعلية، وقال تعالى في ذلك: ﴿قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللهِ وَاللهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (سورة المجادلة: ١)

كما دعا الإسلام إلى التعايش؛ والتعايش هوالتفاعل، وهولا يكون إلا بين المتعددين والمختلفين، فالإنسان لا يتعايش مع نفسه، لكنه يعيش نفسه ويعيش ذاته، ومن المعوقات والسلبيات التي تواجه الحوار الداخلي (الذاتي) في المجتمع العربي الإسلامي، الإخلال بمبدأ التعايش، «وهذا المبدأ الذي أرسته صحيفة المدينة، أوكما يسميها البعض بـ ((دستور الصحيفة))[2] من قبل الرسول صلى الله عليه وسلم. وجاء هذا الدستور على شكل اتفاقية مبرمة بين فصائل سكان المدينة على اختلاف أصولهم العرقية وعقائدهم الدينية، وأكد هذا الدستور على وحدة سكان (يثرب) الأصليين، حيث أقام النبي صلى الله عليه وسلم بين الفريقين مؤاخاة تضاهي قرابة النسب»[3] وفي عهد الخلفاء الراشدين

---

(١) العليان، عبد الله علي، حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرين رؤية إسلامية للحوار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م، ص ٩.

(٢) يعتقد البعض من الباحثين المعاصرين أن (صحيفة المدينة) تعتبر أول وثيقة لحقوق الإنسان صدرت في تاريخ الإنسانية.

(٣) العليان، عبد الله علي، حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرين رؤية إسلامية للحوار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م، ص١٨٢+١٨٣.

اتخذ التعايش بين المواطنين في الدولة الإسلامية صورة مشرقة، فلم يقتصر على مجرد تبادل الاحترام، بل غدا المواطنون غير المسلمين يؤازرون الجيش المسلم متطوعين للقضاء على سلطان الطغاة، وان كانوا على دينهم، وكان من مقولاتهم «يا معشر المسلمين أنتم أحب إلينا من الرومان وان كانوا على ديننا»[1] وذلك لأنه «.. لم تنته اضطهادات المملكة البيزنطية للكنيسة السريانية إلا بظهور الإسلام حيث خرجت موجة من الذين دانوا به من الجزيرة العربية وحررت بلاد المشرق من حكم البيزنطيين والفرس في النصف الأول من القرن السابع للميلاد وكانت عوامل نفسية ودينية واجتماعية وقومية متوفرة لدى السريان سكان البلاد الأصليين لاستقبال العرب المسلمين الذين جاؤوا لتحرير البلاد من نير الحكم البيزنطي الظالم، ورحب السريان بقدوم العرب الفاتحين واستقبلوهم كمحررين للبلاد...... وقالوا: نحمد الله الذي خلصنا من حكم البيزنطيين الظالمين وجعلنا تحت حكم العرب المسلمين العادلين»[2]

أما فيما يخص الحضارة الإسلامية في العصر الحديث، فإننا نجد فيها مقولات أخرى غير مقولة صدام الحضارات، وغير مقولة نهاية التاريخ التي طرحها مفكرون غربيون تحت تأثير محيطهم الفكري والسياسي والاجتماعي والاقتصادي. فمثلاً نجد في الحضارة الإسلامية دعوة إلى التفاعل الحضاري مستندة في مفهوم الفكر الإسلامي، إلى مبدأ «التدافع الحضاري»، لا الصراع الحضاري، وهو المبدأ القرآني المحض، الذي نجد له أصلاً في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ (سورة البقرة: ٢٥١)

ونقف أيضاً على معنى آخر لهذا المبدأ في قوله تعالى: ﴿وَلا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ

(١) هدايات، سور حمن، التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة، دار السلام للطباعة والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠٠١م، ص ٣٧٢.

(٢) عيواص، أغناطيوس زكا الأول، بحوث تاريخية لاهوتية روحية، الجزء الثالث، منشورات دير مار يعقوب البرادعي، العطشانة، ٢٠٠٠م، ص ١٣٧+١٣٨.

﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ (سورة فصلت: ٣٤)، فالتفاعل الحضاري من المنظور الإسلامي، هو عملية تدافع لا تنازع، وتحاور لا تناحر. والتفاعل حياة، والتصارع فناء، والتفاعل الحضاري في الحضارة الإسلامية، حوار دائم مطرد يستند إلى الحق والعدل والتسامح الديني، ولا يسعى إلى الفساد في الأرض. وبذلك يكون التدافع الحضاري هو البديل عن مقولة الصراع. ولعل هذا الطرح القائم على الدفع بالتي هي أحسن قريب جداً مما طرحه الفيلسوف «باروخ سبينوزا» (١٦٣٢- ١٦٧٧م) عندما أراد أن يعالج آفات القلوب التي تعمل على تفتيت وحدة المجتمع كالحسد والحقد والكراهية.. الخ، فقدم لها العلاج بقوله: إن الكراهية يمكن قتلها بالحب لأن الإنسان إذا قابل مقت الحقود بعاطفة الحب، فإنه سيزيل من صدر عدوه مقته على الفور أما إذا بادله كرهاً بكره، فإنه بذلك سيوسع هوة الخلاف، ويوسع ما بينهما من بغض ونفور. وهناك أيضاً مقولة أخرى تعبر عن رؤية إسلامية، وهي مقولة «تعارف الحضارات» وقد استوحى هذا المفهوم من القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (سورة الحجرات: ١٣)

إن مفهوم التعارف الذي استنبط من الآية السابقة، يدل على أن الخطاب وجه للناس كافة، وأنهم من أصل واحد، وإن تعددت الأمم والحضارات، وإن الشعوب والأمم، مهما تعددت وتشعبت على امتداد مساحات الأرض المترامية الأطراف، إلا أنها مطالبة بالتعارف، كمبدأ في العلاقات المحلية والدولية، كما أن هذا المبدأ يفيد في نفي النزاع والصراع والسيطرة والهيمنة بين الشعوب والأمم. ومع أن الآية لا تنفي التفاضل بين الناس وبين الشعوب والحضارات، وإنما تنفي المقياس الذي استخدمه الناس وحددوا من خلاله، أسس التفاضل. كالتفاضل على أساس النسب أو المال أو السلطة أو على أساس الأجناس أو الأعراق أو الأثنيات وكل ما صنعته الأعراف والعادات من أسس أخرى، فقد جاءت الآية نقداً ونفياً لمثل هذه الأسس والمقاييس وحصرت مقياس التفاضل بالتقوى.

ولعل مفهوم الإسلام حول «تعارف الحضارات» يلتقي مع مفهوم المفكر الفرنسي «روجيه غارودي» ((حوار الحضارات)) لأنه حاول أن يعرف بين الحضارات، ولعل هذه المعرفة التي كونها لنفسه، هي التي أوصلته إلى ضرورة حوار الحضارات. وهذا التلاقي بين المقولتين الناشئتين عن حضارتين مختلفتين هما الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، يدل على أن التقارب بين الأفكار، موجود بين أبناء الحضارات المختلفة، كما أن الرغبة في الحوار موجودة لديهم. وهذا ما يسهل عملية الحوار بين الشعوب والمنتمين لحضارات متعددة.

وبالعودة للحديث عن أهمية المفاهيم التي طرحت من داخل الحضارة الإسلامية كمفهوم ((تدافع الحضارات)) أومفهوم ((تعارف الحضارات)) فإننا سوف نجد أن أهمية هذه المفاهيم تكمن في كونها لم تأت جاهزة من الغرب، بل إنّها أتت من صلب الحضارة الإسلامية. كما أن الأمة التي لا تبدع لنفسها أفكارها وتثق بها وتعلي من شأنها، لن تكتشف ذاتها وطريقها إلى المستقبل. ومن ناحية أخرى فإن هذه المفاهيم الإسلامية للعلاقة بين الحضارات ذات مضامين إنسانية وهي تلتقي إلى حد ما مع بعض الطروحات في الحضارات الأخرى ولا سيما مع طروحات المفكر الفرنسي روجيه غارودي والمؤرخ والمفكر الإنكليزي أر نولد توينبي.

ومما سبق نخلص إلى التالي: إن المقولات السابقة سواء أكانت حواراً أوصراعاً أوتدافعاً أوتعارفاً، وسواء صدرت عن مفكرين من الحضارة الغربية، أم عن مفكرين من الحضارة الإسلامية، فإن كل ذلك يجب أن لا يجعلنا ننسى أن الحضارة الإنسانية عموماً، هي بوجه من الوجوه، عبارة عن فعل تاريخي معقد ومركب، وهي نتيجة جهود الإبداع البشري عبر التاريخ، كما أنه يجب أن لا ننسى أن أصول الحضارات القائمة اليوم، هي عبارة عن مشترك تراكمي بنائي للإبداع الإنساني العام على مدى عمر وجود البشرية على سطح الأرض. ولعل المطلوب من المفكرين العرب والمسلمين أن يتمثلوا عملية التحديث والعمل

على توفير شروطه لأمتهم وحضارتهم . ومن هنا تأتي أهمية التفريق بين التغريب والتحديث فالتغريب هوالمسير باتجاه استلاب الهوية والقطيعة مع الماضي ، أما التحديث ، فهوصيرورة التطوير والتقدم وتحقيق المعاصرة ، دون أن نحدث قطيعة مع الماضي ، بل نستند إليه ، وننطلق منه ونطور ما فيه من جوانب مشرقة ، ونقصي ما فيه من جوانب قاتمة .

إذاً . . التغريب سلب للهوية وإبدال وإفقار إلى حد الإعدام ، أما التحديث فهوتطوير للهوية وإغناء ، وتفتح الشخصية الإنسانية نحوالذات والآخر معاً . ومن هنا فإن التحديث بالنسبة للأمة العربية والإسلامية ، يوفر لهما فرصة تاريخية هامة لإحياء التراث ، ولوصل ما انقطع من تطوره مع الاستفادة والاستعانة بما أنتجته الحضارات الأخرى من مناهج علمية وتقنية في مختلف المعارف الإنسانية ، وبذلك تتكامل الصورة المعرفية لدينا . كما أننا بحاجة إلى «الشعور بالأناقة» الذي دعا إليه توينبي ، والذي بدأنا نفقده ، هذا الشعور الذي يمنحنا التوازن والتوافق مع الذات ومع الآخر ، دون أن يوجد لدينا أي مركب نقص ، أوحساسية اتجاه الماضي أوالحاضر ، فلا انقطاع ولا قطيعة مع ماضينا ولا مقاطعة مع الحاضر ، بل يجب أن نقيم علاقة متواصلة متتابعة لا انقطاع فيها ولا مقاطعة لا مع الماضي ولا الحاضر ولا المستقبل .

الخاتمة

إن الحضارات الإنسانية، إنما تقاس أهميتها بمقدار ما تضيفه إلى البشرية من رؤى فكرية ومنجزات مادية وبمقدار ما تقدم للإنسانية من قيم أخلاقية وتقدمية، وكل ما من شأنه أن يجعل الإنسان يعيش حياته بوصفه كائناً حضارياً. وبهذا المعيار العام تقاس أهمية الحضارات، ومدى حضورها ووجودها على مسرح التاريخ الإنساني.

وإذا أردنا أن نقيس الحضارة الإسلامية بهذا المعيار، فسنجد أنها قدمت الكثير من المنجزات الحضارية والفكرية والمادية والأخلاقية للإنسانية، وهذا ما لا ينكره منصف، ولا يتجاهله كل من برئ من التحيز والهوى. ومع ذلك فقد تم قراءة الحضارة الإسلامية سواء من قبل الباحثين من أبناء الحضارة الإسلامية أوالباحثين من حضارات أخرى قراءات متعددة، وضمن سياقات أيديولوجية ومعرفية مختلفة، الأمر الذي جعل من صورة الحضارة الإسلامية ترتسم بأشكال مختلفة، وصلت بعضها إلى حد التناقض ما بين متحيز لها وما بين متحامل عليها، وما بين هذين الطرفين، وجدت الكثير من الدراسات التي تتدرج قرباً أوبعداً من أحد هذين الطرفين. أما القراءات التي اتسمت بالموضوعية والحياد وبرئت من الانحياز والتعصب للحضارة الإسلامية أومن التحامل والتجني عليها، فهي قراءات قليلة مقارنة بالقراءات المتحيزة أوالمتحاملة، أوبالأحرى إن القراءات اللاموضوعية للحضارة الإسلامية، هي أكثر بكثير من القراءات الموضوعية لها. وعلى سبيل المثال فقد عمل بعض المستشرقين على تشويه الحضارة الإسلامية بأساليب متعددة، فهم تارة يسمونها بالحضارة العربية لإخراج المسلمين منها، وحصر تأثيرها في نطاق ضيق، وتارة يصفونها بأنها حضارة إسلامية، لم

يشترك العرب فيها ويدعون بأن رجال الحضارة الإسلامية، لم يكونوا من ذوي الدم العربي المحض، وإنما هم موالي مستعربون أي مسلمون من اثنيات غير عربية، وكأنهم يريدون بذلك القول إن العقل العربي عاجز عن الإبداع الفكري والخلق الحضاري، وتارة ثالثة يردون الحضارة الإسلامية إلى الآثار الإغريقية والرومانية، ويتهمونها بأنها حضارة سطحية ظاهرية، استلهمت عناصر بنائها من منابع يونانية ورومانية وهندية وفارسية. وبذلك تكون حضارة منفعلة غير فاعلة، تعيش عالة على غيرها من الحضارات، وتقتات من بقايا فتات الأمم الأخرى. ولكن بالمقابل. . هناك باحثون غربيون أنصفوا الحضارة الإسلامية إلى حد ما، من أمثال جوستاف لوبون وزيغريد هونكة. والملاحظ على أغلب الباحثين الغربيين، هوأنهم حينما يقرؤون الحضارة الإسلامية، هوأنهم يقيسونها - عن شعور أوغير شعور - على مقاس حضارتهم، ووفق رؤاهم الخاصة، وثوابتهم الحضارية. وهذه النظرة تكون في الغالب مخالفة للنظرة التي يرى بها أبناء الحضارة الإسلامية حضارتهم. إذ أن بعض الباحثين من المسلمين والعرب، عندما قرءوا حضارتهم كانوا يقرؤونها في ضوء إشكالية الأصالة والمعاصرة، وكأنه بمجرد الحديث عن الأصالة والمعاصرة، لا بد من يحدث خلل بالميل إلى أحدهما على حساب الآخر. ومن هنا نفهم، لماذا كانت دراساتهم تتسم بأحد نوعي الهروب، إما هروب للخلف نحوالق الماضي، أوالهروب إلى الأمام نحوبريق الغرب، وكلا الطرفين قد ضيع لحظة الواقع وكان يهرب منها.

والسؤال الذي يطرح نفسه. . هولماذا أتت القراءات على هذا النحومن عدم الاتزان في العلاقة بين الأصالة والمعاصرة؟ ثم هل من الممكن أن نكون قراءة تجمع بين الأصالة والمعاصرة على نحومعتدل ومتوازن؟ والجواب عن ذلك نقول: إن علاقة الأنا بالآخر، هي علاقة الهوية والاختلاف، ولا يمكن للأنا أن تبدع دون أن تثبت ذاتها المتميزة أولاً، ومن ثم تدخل في علاقتها مع الآخر، وهي واعية لمتطلباتها واحتياجاتها الذاتية ثانياً، بحيث تكون مدركة للآليات الأخذ من الآخر وإعطائه دون أن تقع في القطيعة مع الآخر بالمطلق، أوتنزلق بالذوبان في الآخر بالمطلق.

من هنا نستطيع أن ندرك السبب الرئيسي في تشوه الوعي بالهوية الحضارية، والذي من الممكن أن يجعل أبناء حضارة ما، يقفون على طرفي نقيض في العلاقة مع الآخر، أي إما أن يقعوا في عبادة الذات والتقوقع عليها، أوينزلقوا في عبادة الآخر والذوبان في بوتقته. إذا السبب الرئيسي للإشكاليات السابقة، يكمن في الخلل بالعلاقة بين الأنا والآخر، فعندما تكون العلاقة بين الأنا والآخر متوازنة ومعتدلة، فالنتيجة ستكون اقتراب الأنا أكثر فأكثر نحوالموضوعية والواقعية والعقلانية في تعاملها مع نفسها أولاً، ومع الآخر ثانياً، والعكس صحيح إذ أنه كلما كانت العلاقة بين الأنا والآخر متطرفة ومختلة التوازن فإن النتيجة ستكون الوقوع في التطرف والانسياق نحوإحدى النقيضين المذمومين، فأما إفراط وأما تفريط. وهذا ما يبرهن على صحة ما ذهبنا إليه، من أن لكل حضارة هويتها الذاتية وشخصيتها المستقلة، والتي تميزها عن غيرها من الحضارات الأخرى، وذلك لأن الحضارة تبسط سطوتها على كل ما يقع في نطاقها من منتجات فكرية أومادية، ويستوي في ذلك ما أنتجته هي أوما وفد إليها من الخارج من حضارات أخرى، لأنها تحيل هذا المنتج الوافد إلى ذاتيتها، وتصهره في بوتقتها، وتعيد إنتاجه من جديد، فتصبغه بصبغتها وبالتالي لا يغدوذلك الوافد غريباً عنها، لأنها تكون قد أعادت خلقه من جديد وفق متطلباتها الذاتية ومنظورها الخاص.

وإذا دعت الضرورة الداخلية لحضارة ما، إلى قيم ثقافية أومجتمعية معينه، فإن على الحضارة المعنية أن تبدع قيمها إبداعاً دون الحاجة لأن تستوردها من الخارج. ويقول المفكر العربي مالك بن نبي في ذلك: «الحضارة لا تشترى من الخارج بعملة أجنبية، غير موجودة في خزينتنا، فهناك قيم أخلاقية، اجتماعية ثقافية لا تستورد وعلى المجتمع الذي يحتاجها أن يلدها»[1] وهذا ما فعلته الحضارة الإسلامية في طور نموها وازدهارها، حيث أنها اتسمت بقدر كبير من المرونة، الأمر الذي ساعدها على التكيف مع التجديدات الدخيلة عليها، كما أظهرت قدرة فائقة على إخضاع تلك التجديدات لقيمها، وأقلمتها مع المفاهيم الاجتماعية والثقافية للدين الإسلامي. ولعل هذه المرونة هي التي جعلت أبناء

---

(١) بن نبي، مالك، بين التيه والرشاد، دار الفكر، دمشق، ١٩٧٨م، ص١٧٢.

الحضارة الإسلامية -في عصرهم الذهبي- يتعاملون مع المنتج الحضاري الوافد إليهم من الحضارات الأخرى بكل سهولة وبدون عقد نقص تجاه وبالتالي فهم لم يقعوا بإشكالية الأصالة والمعاصرة، ولم يضطروا للاختيار بين الأمرين، لأنهم امتلكوا عقلية جمعت بين الأصالة والمعاصرة على نحو معتدل ومتوازن، وعندما فقدت الأمة هذه الطريقة في التفكير في العصر الحديث، وقعنا في شرك هذه الإشكالية، ومازلنا نعاني منها منذ عصر النهضة العربية وحتى اليوم، والواقع أن الجمع بين الأصالة والمعاصرة، ليس منتجاً نستورده من الخارج، وليس شيئاً نصنعه دفعة واحدة ثم نرتاح، وإنما هو جهد دؤوب ومتواصل، يحتاج إلى جهود جماعية، وتنمية فكرية مستدامة للجمع بين الأصالة والمعاصرة، دون أن يكون لدينا أي حساسية أو أحكام مسبقة، ولعل هذا ما نبهنا إليه الفيلسوف العربي ابن رشد حين قال: «ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم (أي كتب الفلاسفة)، فما كان منه موافقاً للحق قبلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منه غير موافق للحق نبهناهم عليه، وحذرناهم منه وعذرناهم»[1] وهذا الكلام لم يصدر عن ابن رشد بوصفه فيلسوفاً وحسب، بل إنه صدر عنه وهو القاضي والفقيه أيضاً والذي تعود تحليل الأمور وإصدار الحكم بعد البحث والتنقيب، وهو لم يخرج بحكمه هذا عن كونه مفكراً عربياً ومسلماً، فلقد كان للدين الإسلامي الدور الكبير والمحوري في تحديد الوجود الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي للمؤمنين، لأن الإسلام منذ ظهوره، لم يفصل ما بين الديني والدنيوي، ومن هنا تأتي أهمية دراسة الحضارات الإنسانية بشكل عام. وتأتي أهمية استماعنا لرأي الآخر فينا، من أمثال دراسة توينبي للحضارة الإسلامية، ونقول لتوينبي كما قال ابن رشد للفلاسفة اليونان، ونحاول أن نحكم على جهوده في دراسة حضارتنا بموضوعية، فنشكره على ما أضافه لنا من معلومات قيمة، ونقبلها، وننبه لما كان من قوله مخالفاً للحقيقة ونحذر منه. يقول مالك بن نبي: «إن مشكلة كل شعب في جوهرها مشكلة حضارية، ولا

(١) ابن رشد، أبو الوليد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تقديم: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٩م، ص٩٣.

يمكن لشعب أن يفهم أويحل مشكلته، ما لم يرتفع إلى الاحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أوتهدمها»[1] وقد دعا أيضاً الدكتور عادل العوا في كتابه «آفاق الحضارة» إلى ثلاثة أنواع من المعرفة حتى ندرك آفاق الحضارة بآفاقها المتآزرة والمتكاملة وهي الآتي: «المعرفة الأولى، معرفة الأنا، معرفة الشخص، هي معرفة منطلق رئيس أساس، والمعرفة الثانية معرفة الجماعة: المجتمع، القبيلة، الشعب، أوالأمة. إنها معرفة بيئة الانتظام الاجتماعي، العفوي، الطبيعي، الأزلي والسرمدي. وبيئة التنظيم الهادف في طرز الدول والمنظمات. والمعرفة الثالثة معرفة الغاية ((القيمة)) الجاثمة خلف حياة الأفراد والجماعات، والماثلة أمامهم غاية مرموقة لدنيا ما يصنع الإنسان، مع الناس، وللناس كافة في حاضر متجدد ينطوي أحشاؤه على كل ما بقي من وجود البشر الغابرين، وما تحفل به هذه الأحشاء من إمكانات ستنجز، حال تحققها، مصير النوع الإنساني فوق هذا الكوكب.»[2]

وهنا تكمن أهمية دراسة الحضارة الإسلامية في ضوء نظرية «التحدي والاستجابة» وذلك، لأن هذه النظرية قد درست في ضوئها الحضارات الإنسانية الأخرى، وارتفعت إلى مستوى الأحداث الإنسانية، وبحثت في عوامل بناء الحضارات وازدهارها، وفي أسباب انهيارها واندثارها، ووضعت الحلول للمحافظة عليها، ودرست الحضارة الإسلامية بوصفها كلاً متكاملاً وكما أنها جعلتنا نرى ذاتنا الحضارية في مرآة الآخر الحضاري.

وكل ذلك يمكن أن يشكل أويضيف أداة من أدوات حل مشكلاتنا الحضارية، ويبقى في المحصلة كل ما قدمه توينبي من خلال دراسته للحضارة الإسلامية بغثه وسمينه خاضعاً للمقياس التالي: ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾ (سورة الرعد: ١٧).

---

(١) بن نبي، مالك، شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، دار الفكر، دمشق، ١٩٧٩م، ص١٩.

(٢) العوا، عادل، آفاق الحضارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠١م، ص٧.

فهرس الآيات القرآنية

سورة البقرة:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (آية: ١٤٣) ص٢٠

﴿فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُوفَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (آية: ٢٥١) ص٣٢١

سورة آل عمران:

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آية: ٦٤) ص٣١٩

﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ (آية: ١٤٠) ص٢٣

سورة النساء:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ

﴿أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ (آية: ٥٨) ص٢٧٦

سورة المائدة:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (آية: ٨) ص٢٧٦

﴿قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَداً مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾ (آية: ٢٤) ص ٢٥١

سورة الأنفال:

﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (آية: ٦٣) ص٢٤٩

سورة الرعد:

﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءاً فَلا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾ (آية:١١) ص١٨٠

﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رَابِياً وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾ (آية: ١٧) ص٣٢٩

سورة النحل:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (آية: ٩٠) ص٢٧٧

سورة الكهف:

﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلاً﴾ (آية: ٣٧) ص ٣٢٠

سورة فصلت:

﴿وَلا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ (آية: ٣٤) ص ٣٢٢

سورة الشورى:

﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (آية: ٣٨) ص٢٧٦

سورة الحجرات:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (آية: ١٣) ص٣٢٢

سورة الذاريات:

﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ (آية: ١٩) ص٢٧٧

سورة المجادلة:

﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (آية: ١) ص ٣٢٠

سورة العلق:

﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (آية: ١) ص٢٧٧

المصادر

١- توينبي، أرنولد، **مختصر دراسة التاريخ**، الجزء الأول، ترجمة: فؤاد محمد شبل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط١، ١٩٦٠م.

- توينبي، أرنولد، **مختصر دراسة التاريخ**، الجزء الثاني، ترجمة: فؤاد محمد شبل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط١، ١٩٦١م.

- توينبي، أرنولد، **مختصر دراسة التاريخ**، الجزء الثالث، ترجمة: فؤاد محمد شبل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط١، ١٩٦٤م.

- توينبي، أرنولد، **مختصر دراسة التاريخ**، الجزء الرابع، ترجمة: فؤاد محمد شبل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٦٥م.

٢- توينبي، أرنولد، **الحضارة في الميزان**، ترجمة: أمين محمود الشريف، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٨م.

٣- توينبي، أرنولد، **الحرب والحضارة**، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق، دمشق، ١٩٥٠م.

٤- توينبي، أرنولد، **الإسلام والغرب والمستقبل**، ترجمة: نبيل صبحي، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٦٩.

٥- توينبي، أرنولد، **تاريخ البشرية**، ترجمة: نقولا زيادة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٤م.

٦- توينبي، أرنولد، **التحديات الكبرى: الحياة والدين والدولة**، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٩م.

٧- توينبي، أرنولد، **العالم والغرب**، ترجمة: نجدة هاجر وسعيد الغز، المكتب التجاري، بيروت، ط١٩٦٠، ١م.

٨- توينبي، أرنولد، **الوحدة العربيـة آتية من النيل إلى النيجر**، ترجمة: عمر الديراوي، دار الآداب بيروت، ط٢، ١٩٧٩م.

٩- توينبي، أرنولد، **الفكر التاريخي عند الإغريق**، ترجمة: لمعي المطيعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١٩٩٠، ٣ م.

١٠- توينبي، أرنولد، **حقائق عن إسرائيل**، دار التعاون للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٠ م.

١١- توينبي، أرنولد، **تاريخ الحضارة الهلينية**، ترجمة: رمزي جرجس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٥٨ م.

١٢- توينبي، أرنولد، **فلسطين جريمة ودفاع**، تعريب: عمر الديراوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٦١ م.

١٣- توينبي، أرنولد، **الحرب والمدنية**، ترجمة: أحمد محمود سليمان، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٤ م.

١٤- توينبي، أرنولد، **الحضارة في التاريخ**، ترجمة: أحمد عصام الدين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦١ م.

المراجع

١- ابن خلدون، عبد الرحمن، **المقدمة**، الجزء الأول، دار القلم، بيروت، ط٥، ١٩٨٤ م.

٢- ابن رشد، أبوالوليد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تقديم: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٩م.

٣- ابن حزم، علي بن أحمد، **نقط العروس في تاريخ الخلفاء**، تحقيق: شوقي ضيف، منشورات جامعة فؤاد الأول، القاهرة، ١٩٥١ م.

٤- إسماعيل، محي الدين، **توينبي منهج التأريخ وفلسفة التاريخ**، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦م.

٥- أمين، أحمد، **فجر الإسلام**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ١٥، ١٩٣٣م.

٦- أوغسطين، سان، **اعترافات القديس أوغسطين**، تعريب: قزمان اليرموس، مطبعة النهضة، القاهرة، ١٩٥٣ م.

٧- الأندلسي، صاعد، **طبقات الأمم**، تحقيق: العبيد بوعلوان، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٥ م.

٨- بدوي، عبد الرحمن، اشبنجلر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤١م.

٩- بركات، سليم، **دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، الجزء الأول، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ١٩٩٤م.

١٠- بن نبي، مالك، **مشكلات الحضارة ميلاد مجتمع**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط٣، ١٩٨٦م.

١١- بن نبي، مالك، **شروط النهضة**، ترجمة: عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، دار الفكر، دمشق، ١٩٧٩م.

١٢- بن نبي، مالك، **بين التيه والرشاد**، دار الفكر، دمشق، ١٩٧٨م.

١٣- البوطي، محمد سعيد رمضان، **العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر**، مطبعة دار الكتاب، دمشق، ط٦، ١٩٩٩م.

١٤- بودبوس، رجب، **تبسيط الفلسفة**، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته، ط١، ١٩٩٥م.

١٥- التويجري، عبد العزيز بن عثمان، **الحوار والثقافة من منظور إسلامي**، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو، الرباط، ط١، ١٩٩٧م.

١٦- تيزيني، الطيب، فنيانس، غسان، **تاريخ الفلسفة القديمة والوسيطة**، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ط٣، ١٩٨٢ م.

١٧- الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٣، ١٩٩٠ م.

١٨- جمعة علم الدين، نيفين، **فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩١ م.

١٩- حميدان، إيمان، **فلسفة الحضارة عند هربرت ماركيوز**، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٥م.

٢٠- الخضير، زينب، **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون**، دار الثقافة للطباعة، القاهرة، ١٩٨١ م.

٢١- خليل، عماد الدين، **التفسير الإسلامي للتاريخ**، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٧٥م.

٢٢- خوري، منح، **التاريخ الحضاري عند توينبي**، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٦٠م.

٢٣- ديورانت، ول، **قصة الحضارة**، الجزء الأول، ترجمة : زكي نجيب محمود، مطابع الدجول، القاهرة، ط٥، ١٩٧١ م.

- ديورانت، ول، **قصة الحضارة**، الجزء الثاني، ترجمة: محمد بدران، مطابع الدجول، القاهرة، ط٣، ١٩٦٨ م.

٢٤- الزحيلي، مصطفى، **أصول الفقه الإسلامي**، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ط٦، ١٩٩٨م.

٢٥- شبنغلر، أوزولد، **تدهور الغرب**، الجزء الأول، ترجمة: أحمد الشيباني، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٤ م.

٢٦- شرف، محمد ياسر، **إعادة تنظيم العالم**، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٤م.

٢٧- شومسكي، نعوم، **الغزو المستمر**، ترجمة: النبهان، دار المدى، دمشق، ١٩٩٩م.

٢٨- صليبا، جميل، **تاريخ الفلسفة العربية**، دار الكتاب العالمي، بيروت، ١٩٨٩م.

٢٩- عبيد، اسحق، **معرفة الماضي من هيردوت إلى توينبي**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١ م.

٣٠- عيواص، أغناطيوس زكا الأول «بطريرك أنطاكية وسائر المشرق الرئيس الأعلى للكنيسة السريانية الأرثوذكسية في العالم أجمع»، **بحوث تاريخية لاهوتية روحية**، الجزء الثالث، منشورات دير مار يعقوب البرادعي للراهبات السريانيات الأرثوذكسيات، العطشانة، ط١، ٢٠٠٠ م.

٣١- عبد الرازق، علي، **الإسلام وأصول الحكم**، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، ٢٠٠٠ م.

٣٢- عثمان، فتحي، **مدخل إلى التاريخ الإسلامي**، دار النفائس، بيروت، ط١، ١٩٩٢ م.

٣٣- عزت راجح، أحمد، **علم النفس العام**، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ط٥، ١٩٩٢ م.

٣٤- العليان، عبد الله علي، **حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرين رؤية إسلامية للحوار**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.

٣٥- العوا، عادل، **آفاق الحضارة**، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠١م.

٣٦- العوا، عادل، **المذاهب الفلسفية**، منشورات جامعة دمشق، ط٤، دمشق، ١٩٩٣ م.

٣٧- غارودي ، روجيه ، في سبيل حوار الحضارات ، ترجمة : عادل العوا ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط ٥ ، ١٩٧٨ م .

٣٨- غارودي ، روجيه ، **وعود الإسلام** ، ترجمة: ذوقان قرقوط ، الوطن العربي ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٤م .

٣٩- غارودي ، روجيه ، **كيف نصنع المستقبل** ، ترجمة : منى طلبة وأنور مغيث ، دار الشروق ، القاهرة ، ط٣ ، ٢٠٠٢ م .

٤٠- غنيمي الشيخ ، رأفت ، **فلسفة التاريخ** ، دار الثقافة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٨ م .

٤١- فوكوياما ، فرانسيس ، **نهاية التاريخ وخاتم البشر** ، ترجمة : حسين أحمد ، مركز الأهرام للترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٩٢ م .

٤٢- كاسيرر ، أرنست ، **فلسفة الحضارة الإنسانية** ، ترجمة : إحسان عباس ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٠ م .

٤٣- كروزيه ، موريس ، **تاريخ الحضارات العام** ، ترجمة : فريد داغر ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط١ ، ١٩٦٤ م .

٤٤- لابيكا ، جورج ، **السياسة والدين عند ابن خلدون** ، ترجمة : موسى وهبة ، شوقي دويهي ، دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٨٠ م .

٤٥- لاكوست ، ايف ، **ابن خلدون** ، ترجمة: ميشال سليمان ، دار ابن خلدون بيروت ، ط٣ ، ١٩٨٢م .

٤٦- مالاشينكو ، الكسي ، **الإسلام الثابت الحضاري في المتغيرات السياسية** ، ترجمة : ممتاز بدري الشيخ ، دار الحارث ، دمشق ، ط ١٩٩٩ ، ١ م .

٤٧- محمود صبحي، أحمد، في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية، بيروت، ط ٤، ١٩٩٤ م.

٤٨-محمد شبل، فؤاد، حضارة الإسلام في دراسة توينبي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م.

٤٩- محمد شبل، فؤاد، منهاج توينبي التاريخي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨ م.

٥٠- المطيعي، لمعي، أرنولد توينبي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧م.

٥١- النشار، مصطفى، فلاسفة أيقظوا العالم، دار قباء، القاهرة، ط٣، ١٩٩٨م.

٥٢- هانتجتون، صموئيل، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة: مالك أبوشهيوة، محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، مصراته، ١٩٩٩ م.

٥٣- هنا، غانم، فلسفة الحضارة، مطبعة ابن خلدون، دمشق، ١٩٨٢ م.

٥٤- هدايات، سورحمن، التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم داخل دولة واحدة، دار السلام للطباعة والترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠٠١م.

٥٥- ولسن، كولن، سقوط الحضارة، ترجمة: أنيس زكي حسن، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٩م.

٥٦- ويدجرى، البان. ج، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبي، ترجمة عبد العزيز جاويد، الهيئة المصرية العام للكتاب، ط٢، ١٩٩٦م.

المصادر الأجنبية

Toynbee ,Arnold ,A Study of History ,Oxford University Press, London ., 1956

Toynbee ,Arnold , Civilization On Trial , Oxford University Press, .London , 1956

المراجع

Kominsky. A , Arnold Toynbee ,s philosophy Of History , Translated (1 .from by George Hanna, Vapors istrou , 1957

Oswald Spengler , The Decline Of the West , New York , Alfred (2 .Munlivi , 1932

الدوريات

١- برينتون، كرين، ((تشكيل العقل الحديث))، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد (٨٢)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٤م.

٢- بن عبد الحي، محمد، ((المثقف المنزلة والدور)) مجلة المعرفة، العدد (٣٤٧) وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٢ م.

٣- جاكوبي، راسل، ((نهاية اليوتوبيا السياسة في زمن اللامبالاة))، سلسلة عالم المعرفة، العدد (٢٦٩)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠١م.

٤- الخوري، شحادة، ((الثقافة بين الأمس واليوم))، مجلة المعرفة، العدد (٤٧٦) وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٢م.

٥- الدوري، عبد العزيز، ((فلسفة التاريخ))، مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني، الكويت، ١٩٧١م.

٦- سلامة، يوسف، ((الحضارة بين الحوار والصراع في عصر ما بعد الحداثة))، الآداب، العدد (3/4)، دار الآداب، بيروت، ٢٠٠٠م.

٧- سلام، محمد شكري، ((وظائف المثقف وأدواره بين الثابت والمتغير))، المستقبل العربي، العدد (٢٠٠)، بيروت، ١٩٩٥م.

٨- مؤنس ، حسين ، ((الحضارة)) ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد (١) ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ١٩٧٨م .

٩- مؤنس ، حسين ، **((الحضارة دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها))** ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد (٢٣٧) ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ١٩٩٨م .

المعاجم

١- ابن منظور ، جمال الدين محمد ، **لسان العرب** ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٥٥م .

٢- البستاني ، بطرس ، **محيط المحيط** ، مكتبة لبنان ، بيروت ، ١٩٧٧م .

٣- الحفنى ، عبد المنعم ، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة** ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط٣ ، ٢٠٠٠ م .

٤- صليبا ، جميل ، **المعجم الفلسفي** ، دار الفكر للطباعة والنشر ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٨م .

٥- لالاند ، أندرية ، **موسوعة لالاند الفلسفية** ، تعريب: خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٦م .

الموسوعات

١- زيادة، معن، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.

٢-الموسوعة العربية، المجلد السابع، (أرنولد جوزيف توينبي)، غطاس نعمة، دمشق، ط١، ٢٠٠٣م.

٣-الموسوعة العربية، المجلد العاشر، (موقعة الزلاقة)، نجدة خماش، دمشق، ط١، ٢٠٠٤م.

٤- Paul Edwards, **The Encyclopedia of philosophy**, v. 2, Macmillan publishing, New York, 1967.

الفهرس

الصفحة

الباب الثاني

"نظرية التحدي والاستجابة"

الصفحة

الباب الثالث

"الحضارة الإسلامية بين الركود والحركة"

الصفحة

الباب الرابع

"توينبي في ميزان النقد"

الطبعة الأولى / ٢٠١٠
عدد الطبع ١٠٠٠ نسخة